

المكتبة الثقافية

١٣٣

الفلسفة في الميثاق

الدكتور يحيى لشويدي

ثقافة وإرث القوم

الدار المصرية
للتأليف والترجمة


دار الفكر

المكتبة الثقافية

١٣٣

الفلسفة في الميثاق

الدكتور يحيى هويدى

الثقافة والإرشاد القومى

الدار المصرية
للتأليف والترجمة



توزيع



دار الفقر

١٨ شارع سوق التوفيقية بالقاهرة

ت ٥٥٠٣٢ — ٧٧٧٤١

طنطا ميدان الساعة

ت : ٢٥٩٤

١٥ مايو ١٩٦٥

تصدير

في في في مساء يوم ٢١ مايو سنة ١٩٦٢ ، وفي الجلسة الافتتاحية لل مؤتمر الوطني للقوى الشعبية قدم الرئيس جمال عبد الناصر ميثاق العمل الوطني ، إطارا لحياتنا الحاضرة ، ودليلا ل عملنا في المستقبل . فتلقفته قرائح الكتاب والمفكرين والعلماء المتخصصين ، وقدموا حوله تفسيرات وتحليلات وشروحا لا تحصى . وأغلب الظن أنهم لم ينتهوا بعد من تعليقاتهم ، لأن مهمة اكتشاف الميثاق ما زالت مستمرة ، وستظل دائما متجددة .

والتحليلات التي أقدمها اليوم حول الميثاق تتناول ما في هذا الكتاب من أفكار فلسفية ، أطال الميثاق الحديث في بعضها ، ولمس بعضها الآخر لمسا رفيقا . ولكني جالجتها جميعاً على نحو يسمح بإعطاء القارئ صورة واضحة عن « الفلسفة في الميثاق » . وأقول « الفلسفة في الميثاق » حامدا ، لأنني لا أريد أن أقدم هنا « فلسفة الميثاق » . أي أنني لا أريد أن أتحدث حديثا عاما عن روح الميثاق أو عن الإطار العام الذي علينا أن نضع فيه جميع الحلول التي قدمها الميثاق لمشاكلنا الحاضرة والمستقبلية ،

بقدر ما أريد الحديث عن الأفكار الفلسفية الصعبة التي ينبغي أن يلتفت إليها طلاب الدراسات الفلسفية المتخصصون ، والتي أشار إليها الميثاق . ومعنى ذلك أن الأفكار التي ساءلها في هذا الكتاب الصغير تنتمى إلى علم الفلسفة أكثر من انتمائها إلى الفلسفة في معناها العام الشائع ، حين تطلق هذه الكلمة ويقصد بها الروح العامة أو الفكرة العامة التي يدور حولها مشروع أو موضوع معين .

ومع ذلك ، فاود أن أطمئن القارئ العادى الذى غالباً ما يخيفه كلمة الفلسفة ، لأنها تترن في ذهنه بالتعقيد والغموض ، إلى أننى آثرت هنا الوضوح الذى بلغ حد التبسيط ، والتزمت بأسلوب أقرب إلى الأسلوب الصحفى . وما ذلك إلا لتصل مجموعة الأفكار المتواضعة التى ضمها الكتاب إلى ذهن الجماهير بدلاً من أن يقتصر فهمها على طبقة المثقفين المتخصصين ، تمشياً مع روح الثقافة الجماهيرية التى نسمى إليها جميعاً في هذا العصر الاشتراكي المجيد الذى نعيش فيه .

يحيى هويمرى

مقدمة

لخطانا على طريق الثورة ، وأداء لواحيانا التاريخي ،
وإرساء لرسالتنا السامية في بناء أمتنا العربية على
أسس من الحرية والاشتراكية والوحدة برز الميثاق في تاريخنا
الوطني إطارا لحياتنا الحاضرة ودليلا لعملائنا في المستقبل .

ونحن نلتقي في الميثاق بكل شيء ، نلتقي فيه بعلوم التاريخ
والقانون والاجتماع والفلسفة والأخلاق والاقتصاد منظورا إليها
نظرة جديدة ، نظرة بلغت من وضوحها وجلالها أن خيل إلينا
أننا نراها للمرة الأولى مع أن الميثاق لم يفعل إلا أن أبرز لنا
ما كنا نعيشه ونعانيه قبل الثورة ، وما أصبحنا نتطلع إليه بعدها ،
من غير أن نقبين معاملة . وتلك هي آية العمل الصادق دائماً ، يعبر
عما يعيشه الناس في وضوح يصل به مباشرة إلى القلوب ، لأنه
يجلو الحياة ، ويجدد النظرة الإنسانية إليها .

وقد طالبنا الميثاق أن نخطط لحياتنا من جديد ، في ضوءه
ومن أبحاثه . طالب علماءنا أن يعيدوا كتابة علومهم لتتمشى مع
روحه ، ولكيلا تكون جامعاتنا ومدارسنا في واد بعيد عن
إطار حياتنا . إلا أن هذا ليس معناه الاقتصار على ما في الميثاق

من علم . فالميثاق لم يدع أنه جمع بين دفتيه تفاصيل العلوم ، ولم يدع أنه دراسة لعلم ما من العلوم . بل معناه أن يضع علماؤنا نصب أعينهم الإطار الذى قدمه الميثاق ليسترشدوا بهديه فى كتاباتهم الجديدة ، وفى النقد الذى يوجهونه لهذه النظرية أو تلك ، لهذا المذهب أو ذاك .

فليقدم علماء الدراسات الإنسانية عندنا — إن استطاعوا — تاريخاً جديداً وقانوناً جديداً وعلم اجتماع جديداً ومذهباً جديداً فى الاقتصاد ومذهباً طريفاً فى الفلسفة ودراسة جديدة للقيم الأخلاقية . وإن لم يستطيعوا ، فليبقوا على ما فى كتبهم من نظريات ومذاهب أكاديمية . ولكن الميثاق يدعوهم إلى مراعاة روحه وإطاره فى النقد الذى يوجهونه لها ، لكيلا يرسخ فى أذهان الطلاب أنها نظريات ومذاهب خالدة لا قبل لمناقشتها . والحق أن علماءنا لن يستطيعوا أن يجردوا كتبهم من هذه النظريات والمذاهب لأن دراستها تكون صلب الدراسات الأكاديمية فى كل الجامعات ، ولأن الميثاق نفسه يدعونا إلى أن يكون فكرنا « مفتوحاً لكل التجارب الإنسانية ، يأخذ منها ويعطيها ، لا يبعدها عنه بالتعصب ولا يصد نفسه عنها بالعقد » . فحسبهم إذن أن لا يقتصروا على شحن ذهن الطالب بالنظريات

والمذاهب التقليدية دون أن يسموه رأينا فيها . ومهمة الربط بين هذه المذاهب والإطار الذى يقدمه لنا الميثاق هى المهمة الصعبة التى يجب أن يضطلع بها علماء الدراسات الإنسانية عندنا ، إلى جانب المهمة الأكثر صعوبة وهى تقديم النظريات الجديدة الطريفة .

وقد يبدو لبعض السذج أنه لا صلة فى ميدان الفلسفة مثلاً بين ما قدمه الفلاسفة القدماء والمعاصرون من نظريات وما احتواه الميثاق من آراء . وهذه النظرة الضيقة إلى الدراسات الفلسفية هى آفتنا الكبرى ، وهى ما نطالب اليوم بعلاجه ، والبحث عن تلافيه .

وعلاجه لا يتأتى فى نظرنا إلا إذا تمثلنا النظريات والمذاهب الفلسفية ، وهضمناها هضمًا جيداً ، ووضعنا أيدينا على محور تفكيرها والباعث عليه ، واستطعنا مع دراستنا لكل ما تقدمه لنا من مصطلحات وتأملات ومقولات أن نقف على حقيقتها التى تحتفى عادة وراء السطور ، والتى لا تكفى الدراسة العاجلة أو الدراسة الأكاديمية المقفلة فى توضيحها .

وإذا كنا نطالب بالفكرة الجديدة وبالتقد الواعى ، وندعو إلى الربط بين النظريات الفلسفية وروح الميثاق فى ميدان

الدراسات الإنسانية عامة ، فإن دعوتنا لهذا كله في ميدان الفلسفة
أزمت وألصق . وذلك لأن الميثاق يقدم لنا إطاراً جديداً لحياتنا .
والفلسفة في تعريفها الأصيل — لا في هذه التعريفات المنحرفة
التي تعطى لها أحياناً — هي علم تعميق الحياة ، وتأصيلها ، ورسم
لإطارها العام ونظرة شاملة للكون . فلا غرابة بعد هذا أن
نلتقى بالفلسفة في الميثاق ، وأن نجد فيه كثيراً من الأفكار
التي تعيننا في الوصول إلى مذهب فلسفي متكامل . وتقدم لنا
في الوقت نفسه أسساً لنقد عديد من التيارات الفلسفية التي ظهرت
هي الأخرى للتعبير عن نظرة شاملة في الحياة .

فالميثاق يحدثنا عن التجربة العربية التي كانت — ولا شيء
غيرها — مصدراً لانبثاق الميثاق نفسه ، وقبل هذا ، مصدراً للثورة
العربية . ويعين الدور الذي ينبغي أن يضطلع به الإنسان العربي
في مواجهة الحياة ، فيحدده بأنه قائم في تغيير وجه الحياة مفرقاً
في هذا الصدد بين الإصلاح والثورة . ويقدم لنا نظرية
في الحرية . ونظرية في فلسفة الاشتراكية العالمية التي يحمل عبء
تقديمها إلى العالم . ونظرية في التاريخ تعترف بمحتميته ، لكنها
لا تتجاهل تأثير الإنسان في أحداثه . ونظرية في الصراع الطبقي
وضرورته أو عدم ضرورته ، والحل السلمي الذي ينتهي إليه ،

ونظرية في القيم الأخلاقية والروحية تنبع من واقعنا لكنها تتفق مع أدياننا السماوية وتعاليدنا .

وقد عالج الفلاسفة كل هذه المشكلات في مذاهبهم « ولا يكاد يخلو مذهب فلسفي واحد من بحثها والإدلاء بدلوها فيها . ومهمتنا أن نربط بين آراء هؤلاء الفلاسفة ورأى الميثاق فيها ، لكيلا نحترق في البحر » ولكيلا يظل تدريس الفلسفة في جامعاتنا بمعزل عن إطار حياتنا الجديد . مع أن الفلسفة أولى الدراسات بالابتعاد عن هذه العزلة « لأن كل الدراسات التشريعية والاجتماعية والاقتصادية ليست إلا تطبيقات للإطار العام الذي يضعه الفيلسوف .

وسنحاول في الفقرات التالية من الكتاب أن نشير إلى موقف الميثاق من هذه المشكلات ومعارضته لكثير من التيارات الفلسفية . وسنخصص كل فقرة لفكرة أو مشكلة فلسفية واحدة ستكون بمثابة المفتاح الذي ينضم إلى سلسلة المفاتيح الأخرى لنفتح لنا أبواب فلسفة الميثاق .

١ - الفارقة بين الفكر والتجربة في الميثاق

مختلًا الميثاق عن التجربة باعتبارها المصدر الذي استوحى جميع أفكاره منه . فالتجربة هي التي علمته أن الثورة هي الوسيلة الوحيدة لانتصار النضال العربي والطريق الوحيد الذي يستطيع أن يعبر عليه من الماضي إلى المستقبل . وينظر الميثاق في الفترة الطويلة التي مرت بنضال الشعب المصري بين انتكاسة ثورة ١٩١٩ حتى بزوغ ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، فيتعلم من تجربة الشعب مع القيادات الحزبية في ذلك الوقت ومن خيانة بعض هذه القيادات لمبادئها درساً أصيلاً هو « أن القيادات الوطنية حين تخلع جذورها من التربة الشعبية تحكم على نفسها بالذبول والموت » . وبالتجربة وعن طريقها استطاع الميثاق أن يصف الشعب بأنه « المعلم » . واستطاع كذلك أن يرفض منطق دعاة الإصلاح ويختار طريق الثورة الشاملة ، واستطاع أن يرفض الديموقراطيات ذوات الواجبات الدستورية التي لا تحتوى على أى مضمون اقتصادى . و انتهى إلى أن الحرية أو الديموقراطية السياسية لا معنى لها بدون الحرية الاجتماعية التي هي الأساس

في الديمقراطية الاقتصادية أو الاشتراكية . وعن طريق التجربة . . . تجربة الوحدة الأولى مع سوريا ، استطاع الميثاق أن يضع يده على الأساس الحقيقي لكل وحدة عربية ، وهو وحدة الهدف . واستطاع كذلك أن يعرف أن الطريق الحقيقي للوحدة هو طريق الاشتراكية . وعن طريق التجربة أيضاً فطن الميثاق إلى أن الحل الاشتراكي هو الحل الحتمي لتحقيق الكفاية والعدل وربط الإنتاج بالخدمات ، وتمكن الشعب من السيطرة على كل أدوات الإنتاج . واحتراما لهذه التجربة رأى الميثاق في مجال التطبيق الاشتراكي أننا لا يمكن أن نأخذ في مصر في مجال الزراعة مبدءاً تأمين الأرض وتحويلها إلى الملكية العامة ، فأخذ بالملكية الفردية للأرض في حدود لا تسمح بالإقطاع . واحتراما لهذه التجربة نفسها أيضاً رأى الميثاق أنه إلى جانب الأسس المادية التي تدفع بعجلة التقدم إلى الأمام فإن الدور الذي تلعبه القيم الروحية النابعة من أدياننا السامية لا يمكن لنا أن نتجاهله .

تلك هي بعض الأفكار الهامة التي نلتقي بها في الميثاق . وكلها وعشرات أخرى غيرها يقدمها لنا الميثاق باعتبار أنها نبتت من التجربة .



فما المقصود بالتجربة هنا ؟

ليس المقصود بها الخبرة الفردية أو المعاناة الشخصية لبعض
المواقف بل المقصود بها المعاناة الجماعية لمواقف مشتركة .

وليس المقصود بها ما يراه العقل من زاويته الخاصة في الأشياء
التي تترعرع بها الطبيعة بعد أن يكون قد اختار منها ما شاء وأسقط
ما شاء بحسب نظراته الذاتية المحضنة بل المقصود بها التجربة
الخارجية بكل ما تحويه من شكائهم ، والواقع بكل ما يشتمل
عليه من صدمات تقاوم نزوات العقل ووجهات نظره الفردية .
ويتضح معنى التجربة بصفة خاصة إذا تبينا العلاقة الفلسفية
القائمة بينها وبين الفكر .

فقد رأى بعض الفلاسفة أن الفكر سابق على التجربة ،
بمعنى أنه هو الذى يشكلها تشكيلا أوليا . أى أن العقل الإنسانى
فى نظرهم يستطيع أن يعد مجموعة من المقولات العقلية والإطارات
الذهنية فى استقلال تام عن التجربة ، وقبل أى احتكاك بها .
ثم يقوم بعد ذلك بنشر هذه القوالب العقلية على محتويات التجربة
فتأخذ هذه الأخيرة الشكل الذى أعد لها فى هذه القوالب العقلية
وعلى العكس من ذلك رأى فريق آخر من الفلاسفة أن
التجربة هى التى تفرض على العقل أوامرها ، ورأى أن الفكر

ليس إلا مجرد صدى للواقع ، يسجله تسجيلا آمينا ، لا يملك معه أن يمجيد عنه .



فا هو موقف الميثاق من هذين الفريقين ؟

لقد رأينا إلى أى حد كانت التجربة مصدر الكثير من أفكار الميثاق فمن الطبيعي والحال هذه أن يقف الميثاق موقف المعارض للفريق الأول من الفلاسفة الذين يرون البدء بالفكر ، ويستقدون أنه قادر على تشكيل التجربة من غير حاجة إلى الاحتكاك بها .

فالميثاق يحذرنا في فقرات كثيرة منه من خطر « النظريات الجاهزة والاستغناء بها عن التجربة الوطنية » ويقرر مثلا أن الحرية الاجتماعية أو الاشتراكية « ليست التزاما بنظريات جامدة لم تخرج من صميم الممارسة والتجربة الوطنية » . ويرفض مبدأ استيراد النظريات من الخارج . وفي الحلول التي قدمها لبعض المشاكل التي تشغل بالنا « نراه يضرب صفحا عن النظريات الجاهزة والمقولات المجردة ليستخرج الحلول من واقع التجربة ويحذرنا من المراهقة الفكرية التي تحد من قدرة الكفاح

الوطني على الانطلاق » وقيدته بمجموعة من القوالب والتفسيرات
الجاهزة التي تعوق التفكير الخلاق المنبعث من الواقع الوطني »
وتخلق نوعا من الإرهاب الفكرى يعرقل التجربة والخطا .
فغناصر الوحدة العربية مثلاً ، كما يراها الميثاق » لا تقوم
على فكرة أو مقولة الجنس العربى ، ولا تقوم كذلك على مقولة
الدين بل تقوم على وحدة اللغة ووحدة التاريخ ووحدة الأمل .
وكلها عناصر نبتت من التجربة العربية فى الماضى والحاضر »
ومن آمال الشعب العربى فى المستقبل . وهذه العناصر لا تتعارض
مع فكرتى الدين أو الجنس لأنها يدخلان فى فكرتى الحضارة
والتاريخ ، ولكن الميثاق يفضل عدم البدء بهما لأنها يمثلان
مقولتين جاهزتين من مقولات الفكر يبدأ بهما أو بأحدهما
كثير من المفكرين من تحليلاتهم التى يقدمونها للوحدة العربية
أو القومية العربية » فيحصرون أنفسهم فى دائرة ضيقة ،
ويحجبونها عن التفاعل مع خصوبة الواقع العربى » وتعدد
جوانبه .

ونراه كذلك فى مشكلة العلم للعلم أو الفن للفن يحدد
موقفه فى وضوح . فيرفض هذا الاتجاه النظرى فى المعرفة ،
ويقول : » إن العلم للمجتمع يجب أن يكون شعار الثورة الثقافية

في هذه المرحلة » . ومن ثم يرى أن الجامعات ليست أبراجاً عاجية ، بل طلائع متقدمة تستكشف للشعب طريق الحياة . وذلك إشفاقاً منه على الجامعات من أن تمزق نفسها عن الواقع الشعبي والتجربة الجماهيرية واحتياجات الوطن .

وبالإضافة إلى هذا فإن الميثاق في رفضه للنظريات الجاهزة والاتجاهات النظرية في المعرفة » نراه منطقياً مع نفسه حين يرفض أن « يفرض على الحركات الوطنية التقدمية في العالم العربي صيغة واحدة لصنع التقدم » . وذلك لأنه ميثاق للعمل في الجمهورية العربية المتحدة وحدها ، ليس من حقه أن يفرض طريقاً واحداً بعينه على جميع أجزاء الوطن العربي » مع ما بين هذه الأجزاء من خلاقات أملت الظروف التاريخية والثورية التي مرت بكل جزء على حدة .

كل هذا وغيره يقال في مجال نقد الميثاق للمذاهب الفلسفية المثالية التي تبدأ من الفكر ومقولاته في استقلال عن التجربة ووقائها . وأصحاب هذه المذاهب معروفون لدارس الفلسفة والأدب على السواء » فلا محل هنا لشحن ذهن القارئ باسمائهم وأسماء مذاهبهم . وحسبنا أن نقول : إن الميثاق فيما يتعلق بموقف

الفريق الأول من الفريقين السابقين يعارضه معارضة صريحة ،
ويفضل أن يبدأ من التجربة لا من الفكر .



لكن التجربة كما تكون ضمانا لسلامة الفكر وحداً له
من شطحاته وكبحاً لجماحه ، فإنها قد تكون أيضاً كبتاً
لانطلاقه ، وتقييداً لحريته ، وحصراً لثرائه وتنوعه .

ولذلك فإن الميثاق على الرغم من كل هذا الاعتزاز بالتجربة ،
فإنه لم يهمل الفكر ، ولم ينظر إليه على أنه مجرد انعكاس سلبي
للتجربة على نحو ما يفعل الفلاسفة الماديون أصحاب الفريق الثاني
الذين أشارنا إليهم سابقاً . بل يفضل أن يأخذ بالتفاعل الديناميكي
بين الفكر والتجربة . فيقول : « إن الوضوح الفكري
أكبر ما يساعد على نجاح التجربة ، كما أن التجربة بدورها
تزيد في وضوح الفكر وتمنحه قوة وخصوبة تؤثر في الواقع
وتتأثر به » .

وفي موقف كهذا ، لا يمكن أن يصبح الواقع إرهاباً للفكر
أو سيفاً مسلطاً عليه ، ولا يمكن أن يتضاءل شأن الكلمة التي
هي أداة الفكر فنصبح ترديداً لمجموعة بعينها من الشعارات .

ولا يمكن أن يهون الأدب على نفسه فيستحيل إلى مجرد
دعاية رخيصة . .

* * *

إن الميثاق يدعو إلى الالتزام في الفلسفة والأدب والثقافة
الإنسانية عامة . لا . بل إنه يتجاوز « الالتزام » إلى نوع من
« الالتزام » ، يلزم الفلاسفة والأدباء والمثقفين بحسبه بالسير
في طريق معين « على الأقل في هذه المرحلة من مراحل بناء
أمتنا . لكن هذا الالتزام أو الإلزام لن يكون بحال من
الأحوال تسجيلا للواقع على نحو ما تفعل آلة التصوير . وذلك
لأن للواقع أبدا لا حصر لها « وللتجربة زوايا متعددة يترك
الميثاق للمفكر مطلق الحرية في اختيار أية زاوية منها ، واختيار
طريقة التعبير عنها بما تشتمل عليه من أشكال متباينة . أما أن
يهمل التجربة التي نعيشها « ويتوقع في فكره ، ويكتفي
باجترار ذاته أو يتعدى هذه الحدود ، فيسخر منها بطريقة
أو بأخرى ، فلا أحسب أن أحدا سيوافقه في هذا . بل ولا أحسب
إلا أن يتدخل المجتمع ليوقف هذا الطراز من المفكرين عند
حدودهم . لأنهم في موقفهم السلبي من تجربتنا « وفي تطاولهم
أو اجترائهم الإيجابي عليها « إنما يصبرون عن مذاهب مستوردة

من الخارج » لا تتفق مع تجربتنا القومية التي التزم الميثاق بها .
وبات من واجبه وواجب المجتمع أن يلزم الآخرين بها .
وإذا أردنا بعد هذا تلخيص موقف الميثاق من العلاقة بين
الفكر والتجربة ، لقلنا إن الميثاق لا يعترف بالفكر المستقل
عن الواقع والتجربة ، ويفضل دائماً أن يبدأ من التجربة .
لكن البدء بالتجربة لا يؤدي في الميثاق إلى إلغاء دور الفكر .
ففيه فكر يساند التجربة ويوضحها ، وتجربة تساند
الفكر وتعمقه .

وعلينا أن نلتزم بهذا الموقف الفلسفي الأصيل القائم على
الديالكتيك الحي بين الفكر والتجربة في تقدمنا للمذاهب
الفلسفية المختلفة المثالية منها والمادية ، وفي توعية الآخرين بما
في الميثاق من فلسفة .



٢ - الدور الفلسفي للإنسان العربي

كان ظهور الميثاق تعبيراً عن التجربة العربية التي خاضها النضال الشعبي في الجمهورية العربية المتحدة حتى استطاع في نهاية الأمر أن يتبين طريقه ، طريق الاشتراكية . فالميثاق إذن ثمرة التجربة . ولكنه في الوقت نفسه دليل للعمل في المستقبل . وهذا معناه أن الأفكار التي ظهرت في الميثاق تركت الطريق مفتوحاً أمام تطورات جديدة في تجربتنا ، تطورات سيظهرنا العمل والممارسة على أبعاد أخرى لها تزيد من عمقها وثراتها . وهذا يدعونا إلى الحديث عن دور الإنسان العربي في الميثاق باعتبار أنه همزة الوصل بين التجربة التي أدت إلى قيام الثورة وظهور الميثاق والتجربة التي تمتد فيها الثورة في الحاضر والتي ستمتد فيها في المستقبل وهي الحقل الذي تطبق فيه الاشتراكية . ويدعونا كذلك إلى المقارنة بين الدور الفلسفي للإنسان كما حدده الميثاق ودوره في الفلسفات الأخرى . فالإنسان في كل الفلسفات هو الكائن الذي ينط به اكتشاف الحقيقة . ولكن ما هي الحقيقة ؟



قد تكون الحقيقة قائمة في الفكرة المجردة التي يحصل عليها
الفيلسوف أو الإنسان بتامله العقلي الصرف ■ البعيد عن كل
احتكاك بالفعل والعمل والتجربة والخبرة . فالحقيقة هنا باطنة
في الفكرة العقلية ، ولا تقبل عليها من الخارج . وفي هذه الحالة
لا يعني الفيلسوف أن تكون فكرته نابعة من الواقع ، كما لا يعنيه
تحققها في هذا الواقع . لأن الفكرة هنا تنشأ وتم وتصبح
حقيقة بعيدة عن أرض الواقع . فهي حقيقة في ذاتها ، لأنها نمت
من ثمرات التأمل العقلي ، ومقياس صحتها الوحيد هو توافق الفكر
مع نفسه .

وقد يتحدث الفيلسوف هنا عن التجربة . ولكن التجربة
في مذهبه لن تكون إلا من رسم الفكرة وتشكيلها أي أن
وجودها لن يكون سابقا على وجود الفكرة ■ بل وأن يكون
مجرد امتداد للفكرة . إنما سيكون وجها ثانويا لها فحسب .

وليس من شك في أن الميثاق يعارض هذا النوع من التفكير
المجرد . وبالتالي فإنه يعارض دور الإنسان فيه ■ وموقفه من
الحياة المحيطة به . لأن الإنسان في هذه الحالة لن يكون
إلا الإنسان المتأمل الذي يترك الحياة من حوله ، ويقف منها
موقف « المتفرج » أو يقنع منها بالتفسير والتأويل .

هذه الحقيقة الباطنة في الفكرة العقلية ، البعيدة عن احتكاكات التجربة ، المعبرة عن مجرد توافق الفكر مع نفسه تقابل في تاريخ الفلسفة نوما آخر من الحقيقة ، قبل الحقيقة فيه على الفكرة من الخارج ، من أرض التجربة والواقع مع إيمان عميق بأن ميدان التجربة يتعدى ميدان الفكر .

ومن الطبيعي أن معيار هذا النوع الثاني من الحقيقة لن يكون مجرد توافق الفكر مع نفسه بل احتكاك الفكر بالتجربة وتحقيقه فيها وصدقه .

ومن الطبيعي كذلك أن لا يقنع الإنسان هنا بتأمل ذاته أو بتأمل الحياة من بعد ، والاكتفاء بتفسيرها ، بل لابد أن يتجاوز هذا الدور إلى دور آخر يتفاعل فيه مع الحياة تفاعلا إيجابيا يصبح فيه مكلفا بتغيير وجه الحياة أو إعادة تشكيلها من جديد . وذلك لأنه يشعر أن الحياة من حوله تنهيه ، وأن التجربة التي تحيط به تهمة تماما ، لأن وجوده هو ليس إلا جزءا منها . ولذلك لا يقنع بمجرد تأملها ، بل يسعى إلى تغيير وجهها لأن في ذلك تغييرا وتطويرا لوجوده هو .

* * *

والميثاق يحدد الدور الفلسفي للإنسان العربي بوضوح فيقول إنه قائم في تغيير وجه الحياة أو في « إعادة تشكيل الحياة » .

ولم يكن تحديد الميثاق لنور الإنسان في الحياة على هذا النحو محض صدفة . وذلك لاعتزازه بالتجربة كل هذا الاعتزاز الذى رأيناه . ولسبب آخر هو أن فلسفة الميثاق هي الاشتراكية والفلاسفة الاشتراكيون هم الذين يقولون إن الإنسان قادر على تغيير وجه الحياة . وذلك لأن الإنسان كما يفهمونه ليس هو الكائن الفرد . بل جماهير الشعب التى تتحول على يديها أية فكرة وأية نظرية إلى طاقة خارقة لا تقل فى قوة تأثيرها وفى قدرتها على تغيير الأوضاع عن الطاقة التى تنفجر عن المادة .

لذلك لم يكن محض صدفة أن تضع الطلائع الثورية التى تحركته فى الجيش ليلة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ نفسها فى المكان الطبيعى لها ، كما يقول الميثاق ، أى إلى جانب النضال الشعبى ، ولنفس هذا السبب . انتهى الأمر بان وضع الوعى الثورى جميع القوى وفى طبيعتها قوى الفلاحين والعمال موضع القيادة الفعلية . وذلك ليتسنى لها أن تنفذ الدور الفلسفى للإنسان كما حدده الميثاق . ألا وهو إعادة تشكيل الحياة .

ولكن كيف تستطيع القوى الشعبية تغيير حياتها وإعادة تشكيلها من جديد ؟



ليس أمامها إلا سبيل واحد فقط هو تغيير الأوضاع الاقتصادية السائدة في حياتها . ولهذا يقول الميثاق « إنه من الحقائق البديهية التي لا تقبل الجدل أن النظام السياسي في بلد من البلدان ليس إلا انعكاسا مباشرا للأوضاع الاقتصادية السائدة فيه » وتعبيرا دقيقا للمصالح المتحركة في هذه الأوضاع الاقتصادية . والأوضاع الاقتصادية مجتمعنا قبل الثورة كانت تتمثل في تحالف الرجعية ورأس المال . فمن الضروري إذن أن يسقط هذا التحالف . « إن تحالف الرجعية ورأس المال يجب أن يسقط »

ونعود لنسأل من جديد : كيف يسقط هذا التحالف بين الرجعية ورأس المال لتغير بسقوطه أوضاعنا الاقتصادية « والسياسية جميعا ، ويتسنى للإنسان العربي تبعا لذلك إعادة تشكيل الحياة ؟

ليس أمام الإنسان غير سبيل واحدة فقط لتحقيق هذا كله . ألا وهي الثورة . فالثورة — كما يقول الميثاق — « هي الطريق الوحيد الذي يستطيع النضال العربي أن يسبر عليه من الماضي إلى المستقبل » . أو « هي الجسر الوحيد الذي تتمكن به الأمة العربية من الانتقال بين ما كانت فيه وبين ما تتطلع إليه » .

فعلى الأمة العربية إذن ألا تتخضع نفسها ، فترضى بالثورة
بديلا . إذن الثورة كانت الوسيلة الوحيدة التى لجأ إليها الإنسان
فى الجمهورية العربية المتحدة لمغالبة التخلف الذى أرغم عليه «
ولتخطيم الأغلال التى طالما كبلتها ، ولإزالة الرواسب التى سدت
من دونه الطريق .

كان عليه — كما يقول الميثاق — أن يواجه الأمور مواجهة
جذرية . ولا خلاف هنا بين الأوضاع فى الجمهورية العربية المتحدة
وغيرها من الأمم العربية . فالتخلف فيها واحد . وليس أمامها
إلا طريق واحد لإزالته ، ألا وهو الثورة . فالثورة العربية
هى إذن أداة النضال العربى فى كل قطر عربى . وكل أداة
غيرها لن تسجوا فى مواجهة الأمور مواجهة جذرية .

فالحلوة الأولى لتحقيق التغيير المنشود يجب إذن أن تكون
واحدة فى كل قطر عربى . هنا وعلينا أن نلاحظ أنه إذا كان
الميثاق لم يرض أن يفرض على الحركات الوطنية التقدمية فى العالم
العربى صيغة واحدة تصنع التقدم ، فإنه فيما يتعلق بالحلوة الأولى
فى هذا التقدم لم يجد أمامه مناصا من توحيد الوسيلة . وحددها
بالثورة .

* * *

وقول الثورة لا الإصلاح . وهنا يفرق الميثاق تفرقة هامة بين الثورة والإصلاح كوسيلتين للتغيير . فيقول إن طريق الإصلاح « هو طريق المساومات والحلول الوسطى والعطاء والتبرع » . ومنهجه قائم في « ترميم البناء القديم المتداعى وصلبه بقوائم تسنده وإعادة طلائه » .

أما طريق الثورة فهو طريق التغيير الجذرى الشامل ومنهجه قائم في إقامة بناء جديد صلب شائع ثابت الأساس . وإذا كان الميثاق قد وصف منطق الإصلاح بأنه « منطق تقليدى » يقوم على مبدأ « تجميع الطاقات » فإن منطق الثورة عنده هو منطق « التفجير الشامل » الذى « يخرج منه الشعب بقوة اندفاع متزايدة إلى مرحلة الانطلاق نحو التقدم » .

وبوسعنا أن نقول إن الإصلاح قد يكون مقدمة للثورة لكنه لا يمكن أن يمثل الوسيلة الحقيقية للتغيير الجذرى الشامل الذى تطالب به جماهير الشعب لتحقيق أمانها . والذين يستمسكون بالإصلاح ويعارضون المنطق الثورى قد ينتهى بهم الأمر إلى أن يعملوا بوعى أو بدون وعى ضد مصالح القوى الشعبية .

فالإصلاح إذن لا يكفى . . . وكذلك الحال فى موجات الغضب أو السخط التى تنتشر فى شعب من الشعوب وتكون

مهدة للتفجير الثورى . فإن هذه الموجات ليست هى الثورة ■
ولا تكفى لتحقيق التغيير الجذرى الشامل .

ويفرق الميثاق فى هذا الصدد تفرقة واضحة بين الغضب والثورة
فيقول : ■ إن الغضب مرحلة سلبية . أما الثورة فعمل إيجابى
يستهدف إقامة أوضاع جديدة ■ . وهناك فارق آخر بين الغضب
والثورة ■ يحدده الميثاق على هذا النحو : ■ الغضب يتحرك
فى نطاق فردى . أما الثورة فيدأها نطاق جماعى » .

وهذه التفرقة المزدوجة بين الغضب والثورة لما آثار بعيدة
المدى فى إخراج كثير من الفلاسفة والأدباء المعاصرين ، وبخاصة
ممن ينتمون إلى الفلسفة الوجودية ، من زمرة الثوار وإلحاقهم
بزمرة الساخطين المتمردين .

ثم يمضى الميثاق بعد تفرقته بين الثورة من ناحية والإصلاح
والسخط من ناحية أخرى فيحدد الخصائص الرئيسية للثورة
مفرقاً فى هذا الصدد بينها وبين الانقلاب .

فيقول إن الثورة تتميز أولاً بأنها شعبية وثانياً بأنها تقدمية .
فهى شعبية لأنها حركة شعب بأسره ، بمعنى أنها ليست عمل فرد
« وإلا كانت افعالا شخصيا يأتسا ضد مجتمع بأكمله » . كما أنها
ليست عمل فئة واحدة « وإلا كانت تصادماً مع الأغلبية » .

فأهم ما يميز الثورة إذن قاعدتها الشعبية العريضة التي تضم جميع المواطنين بجميع فئاتهم . أما حركة الفرد أو حركة الفئة، فلما كانت تقتصر إلى هذه القاعدة الشعبية « فإنها لا يمكن أن تعد ثورة بل مجرد انقلاب أو تمرد .

والخاصية الثانية للثورة وهي كونها تقدمية تجعلنا نفرق بين الثورة الحقيقية وبعض الحركات الانتكاسية التي تجمد فاعلية الشعب وتمرقل تقدمه وتحافظ على الأوضاع القديمة دون أن تسعى إلى إصلاحها « وهذا أضعف الإيمان « فضلاً عن عدم السعى إلى تغييرها تغييراً جذرياً شاملاً . فهذه الحركات الانتكاسية ليست بحركات ثورية ، بل إنها دون الحركات الإصلاحية .

أما الثورة الحقيقية فهي تقدمية لأنها تقوم على التغيير الجذري الشامل الذي يلتقي بالتخلف وبجميع رواسب الماضي وراء ظهره ، ويحقق حياة أفضل للملايين . يقول الميثاق : « إن الجماهير لا تطالب بالتغيير ولا تسعى إليه وتفرضه لمجرد التغيير نفسه خلاصاً من الملل ، وإنما تطلبه وتسعى إليه وتفرضه تحقيقاً لحياة أفضل تحاول بها أن ترتفع بواقعها إلى مستوى أمانها » .

تلك هي السمات الرئيسية للدور الفلسفي الذي يقوم به الإنسان العربي ، على نحو ما بدت لنا في الميثاق .



فالإنسان العربي مكلف باكتشاف الحقيقة . الأمر الذي لن يتم إلا إذا تجاوب مع التجربة التي يعيشها ، وكانت أفكاره تعبيراً عنها ، وإلا إذا قام بإعادة تشكيل حياته وتغييرها تغييراً جذرياً عن طريق الثورة الشاملة . وذلك لأن الثورة هي وحدها التي تستطيع تغيير الأوضاع الاقتصادية في بلد من البلاد من أساسها ، وتبعاً لذلك تتغير أوضاعها السياسية والمفاهيم العقلية السائدة فيها . أما الحركات الإصلاحية وموجات السخط والنضب التي تنتشر في شعب من الشعوب فلن تبلغ من ذلك التغيير شيئاً . وقد تمهد الطريق له . ولكنها قد تمرّقه كذلك ، وتعطل التفجير الثوري الشامل بما تقدمه من مسكنات توفر هدوءاً وقتياً سطحياً ، لكنها لا تؤدي إلى استئصال المرض من أساسه .

ولا يخفى أن هذه السمات التي حددها الميثاق للإنسان العربي وللدور الذي يقوم به في الحياة سمات إشتراكية أصيلة ، تنفق حولها جميع كتب الفلسفة الإشتراكية . بما في ذلك الميثاق من حيث أنه كتاب في فلسفة الإشتراكية .

وليس من شك في أن هذه السمات تجعل للإنسان العربي في موقفه بإزاء العالم الخارجى مهمة تختلف تماماً عن مهمة التأمل العقلى للوجود أو مهمة تفسيره وتأويله على نحو نظرى .

* * *

ولكى تكتمل الصورة لا بد أن نتحدث عن صمة إشتراكية أخرى تلحق ضوءاً مباشراً على وجهة نظر الميثاق فى الدور الفلسفى للإنسان العربى ، وتوضح لنا معارضته للاتجاهات الفلسفية النظرية .


وهذه الخاصة تقوم على ضرورة « اتصال الرأى النظرى بالتطبيق التجريبى العملى » . فالميثاق يرى ضرورة اقتران النظرية بالتطبيق العملى وضرورة لقاء الطليعة المثقفة بالقائمين بالتففيذ ، وضرورة تنظيم عملية رجوع القيادات الشعبية إلى قواعدها وتأكيد مسؤولياتها أمام المنابع الأصيلة لقوتها . وذلك لأن النظرية أو الفسكرة كما سبق أن رأينا تنبع من التجربة . فلاعجب إن رأيناها الآن تصب فيها . والنظرية التى تفصل عن التطبيق يكتب عليها الجمود ، وتثقل الدائرة على نفسها . وتتوقع فى ذاتها بعيدة عن صيرورة الواقع وتجده وخصوبته المستمرة .

أما النظرية التى تحرص على لقاء الواقع فإنها تضمن لنفسها

دواما الحصوبة والجدة » ويمدها الواقع باستمرار بعناصر خلاقة.
وكتب الفلسفة التقليدية تهمل إهمالاً تاماً الحديث عن «التطبيق
العملي» . والفلاسفة التقليديون ينحسبون دائماً الإشارة إليه
بمحجة أن الحقيقة الفلسفية « حقيقة في ذاتها » ، لها قيمتها في
استقلال تام عن التطبيق العملي ، ولها « موضوعية » خاصة
تبتعد بها عن كل مشاكل التطبيق العملي ، وتكسبها وجوداً
« حيادياً » ترفع فيه عن الأوضاع العملية . وقد أراد الفلاسفة
التقليديون بهذا أن يكسبوا نظرياتهم الفلسفية وجوداً أزلياً
خارجاً على حدود الزمان والمكان ، ومستقلاً عن جميع الظروف
التاريخية والأوضاع الاجتماعية . وهم في هذا يسيرون تعبيراً
صادقاً عن نظرتهم إلى دور الإنسان أو الفيلسوف في الحياة »
باعتبار أنه مكلف بتفسير الحياة ، وتأويل الوجود من حوله
تفسيراً وتأويلاً أقرب إلى التسلية وقتل الوقت منه إلى أى
شئ آخر .

أما الفلاسفة الإشتراكيون فقد رأوا أن الإنسان مكلف
أصلاً بتغيير وجه الحياة . ولذلك يجب أن لا تنفصل أفكاره
ونظرياته عن الحياة سواء في نشأتها أو في تحقيقها . وذلك لأن
الحقيقة عندهم بنت التجربة ، تنبع من الواقع وتصب فيه .

٣ - فلسفة الحرية

الميثاق حديثا طويلا عن الحرية، في صفحات متفرقة،  نرى لزاما علينا أن نربط بينها ، ثم نستخلص الأفكار الفلسفية التي تنطوي عليها ، وتقارن بينها وبين فهم بعض المذاهب الفلسفية الأخرى للحرية .

وإذا أردنا أن نلخص باديء ذي بدء فلسفة الحرية كما يراها الميثاق في عبارة واحدة لقلنا : « الحرية تحرير » .

فالحرية في الميثاق تعني حرية الوطن وحرية المواطن .

وحرية الوطن طريقها تحرير الوطن العربي كله من محيطه إلى خليجه من الاستعمار الأجنبي بجميع صوره ، ومن السيطرة الخارجية بكل أشكالها .

أما حرية المواطن فلها جناحان : الديمقراطية والإشراكية . والديموقراطية هي الحرية السياسية : حرية التصويت في الانتخابات ، وحرية الكلمة والتعبير عنها في الصحف والمجلات ووسائل الإعلام الأخرى ، وحرية الرأي « وحرية النقد » . وكل هذه الحريات ليست مجردة ، وليست كلمات في الهواء ، أو واجبات

وشعارات دستورية خالية من المضمون . لأن ممارستها تحتاج إلى أن تسبق بسلسلة من ألوان التحرير ، يتحرر المواطن بها من كل ضروب الاستغلال . حرية التصويت لا تقوم إلا على أساس تحرير لقمة العيش ، الأمر الذي لا يمكن أن يتم إلا بالقضاء على التحالف بين الإقطاع ورأس المال المستغل ، وبتخطيم الاحتكار في جميع صورته وذلك ليتخلص المواطن من كل قلق يبدد أمنه . إطعام من الجوع ، وأمان من الخوف ، هذان هما الضمانان الرئيسيان لإن حرية التصويت بل بوسعنا أن نقول إنهما يمثلان الضمانين لكل حرية .

بهذا التحرير المزدوج يصبح المواطن مالكا لحرية السياسية وقادراً على أن يشارك بصوته الحر في التنظيم الشعبي للدولة ، ويعبر عن سخطه أو رضاه ، وعن قبوله أو رفضه لشكل الحكم في هذه الدولة . وحرية الكلمة التي كانت خاضعة لتأثير رأس المال المستغل الذي كان يشتريها تحت أحسن الشروط موافقة لمصالحه عن طريق الأحزاب الحاكمة الممثلة لمصالح الإقطاع ورأس المال ، يجب أن تتحرر هي الأخرى من كل هذه القيود لتؤدي رسالتها في تهديم المجتمع وفي ممارسة النقد البناء . وهذا التحرير بجميع ألوانه يقوم به الجناح الثاني

لا يمكن أن يكون ثابتاً لأنه يتطور دائماً لارتباطه بمجموعة من المواقف والحواجز تكسر أمام إرادة التحرير لتبرز من أرض الواقع ومن حقل التجربة حواجز ومواقف جديدة تزداد بها الحرية عمقا وخصوبة .

وارتباط الحرية بالتحرير يعنى أخيراً أن مفهوم الحرية فى الميثاق ليس بالمفهوم الفردى بل هو مفهوم جماعى . وذلك لأن القوى الشعبية هى التى يقع على كاهلها مهمة التحرير فتكافح من أجل تخلص الوطن من قبضة المستعمر وقوم بشورة شاملة من أجل تغيير الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية تغييراً جذرياً شاملاً . وبذلك تحصل فى مجموعها على الحرية الحقيقية . ويستطيع بعد ذلك أى فرد من أفرادها أن يمارس حريته السياسية على الوجه الأكمل .



علينا بعد ذلك أن نشير إلى بعض التصورات الفلسفية للحرية نرى مدى اختلاف الميثاق عنها .

فارتباط الحرية بفعل التحرير يعدها — كما قلنا — عن كل تفسير نظرى مجرد . فقد رأى بعض الفلاسفة أن شعور الإنسان بالحرية لا يتم إلا نتيجة لتفكيره المجرد الذى يجعله

يوازن بين المرجحات أو المبررات العقلية للفعل . ومن ثم يقدم عليه أو يحجم عنه .

فالشعور بالحرية في هذه الحالة تابع من الفكر المجرد ولا علاقة له بالظروف الواقعية التي يتم فيها الفعل ، ويوجد ملتجأ وإياها . ولا شك أن تصور الحرية على هذا النحو من شأنه أن يضعها في زمن « ما قبل الفعل » في حين أن الحرية لا تفهم إلا باعتبارها ممارسة ، ومعناها يتحدد فقط في زمن الفعل أو « في الفعل » ومن خلاله ، في اللحظة التي يتم فيها أو في المراحل المختلفة التي تؤدي إلى تمامه .

ومثل هذا التفكير المجرد ينفر منه الميثاق لأن الحرية فيه ممارسة وليست ترجيحاً عقلياً .

والحرية كما يتصورها الميثاق تبعد كذلك عن تصور فلاسفة آخرين رأوا أن مفهوم الحرية يتحدد عن طريق تقييدها ، وهو الحتمية ، بكل ما فيها من إلزام وقسر . فحيث توجد الحتمية تختفي الحرية ، وحيث تختفي الحتمية يتولد الشعور بالحرية .

والحرية عند هؤلاء ليست إلا واقعة شعورية ، يشعر بها الإنسان شعوراً باطنياً بينه وبين نفسه . وهم في هذا يتفقون مع أصحاب الفريق الأول الذين يفهمون الحرية فهماً مجرداً .

ولا شك أن الميثاق يعارض هذه النظرة إلى الحرية باعتبارها مجرد واقعة شعورية، وذلك لأن الحرية فيه ممارسة قبل كل شيء .
ولسبب آخر هو أن الحرية في الميثاق تعيش في داخل القيود وبها . ومن أجل ذلك فهي حرية ممزوجة بنوع من الحتمية .
وأمام هذا التصور للحرية الباطنية أراد فريق آخر من الفلاسفة أن يبدأ في تصوره للحرية لا من المرجحات العقلية للفعل الحر ، ولا من الشعور الباطن بالحرية ، بل من وجود الحرية متجسدة في فعل من الأفعال ، ومشتبكة مع بعض الظروف والمواقف . وكان من الممكن أن تصبح الحرية في تصور كهذا ممارسة واقعية ، وتحريراً دائماً للعقبات التي تعرقل تحقيق الفعل .
ولكن أصحاب هذا الفريق - وأقصد بهم الفلاسفة الوجوديين - قدموا تصوراً غريباً للحرية ، ينبع تصورهم الغريب للإنسان باعتبار أنه مخلوق قذف به في الوجود ، في مجموعة من المواقف اللزجة التي لا يدهلها فيها . ووسط مجموعة من العقبات التي تحكم حلقاتها حوله ، وتشدد الحصار عليه ، وتساوى جميع الأطراف أمامه . فلا يملك إلا أن يختار أحد هذه الأطراف دون أن يدري الدوافع التي دفعت به إلى ذلك ، أو يتبين الهدف من وراء اختياره لهذا الطرف .

فالحرية عند هؤلاء الوجوديين قد كتبت على الإنسان في وجود مستقل مهم لا مفر للإنسان منه . وتتمثل في مجموعة من المواقف العامة التي هي أدنى إلى السدود منها إلى الجواجز . ومن أجل هذا كله « فهي تتعارض مع ما يقدمه الميثاق من حرية قائمة أولاً على وضوح الهدف من الفعل ، ومرتبطة بفعل التحرير الذي ينتقل متقدماً على طريق الحرية من عقبة إلى أخرى ، محطماً للأولى باحثاً عن الثانية ليحطمها بدورها وينتقل إلى ثالثة وهكذا دواليك . وفي تصور كهذا تصبح العقوبات مختلفة عن عقبات الفعل الحر عند الفلاسفة الوجوديين من حيث أن هؤلاء رأوا أن العقوبات تجعل الإنسان يدور في حلقة مفرغة لا تنتهي إلى منفذ ، أو — بتعبير أدق — تنتهي إلى منفذ لا حيلة للإنسان في اختيار غيره ، يقدم الإنسان على الدخول فيه متردداً يقدم رجلاً ويؤخر أخرى لكنه في جميع الحالات يجهل الهدف من ورائه . هذا فضلاً عن أن الحرية في الميثاق تستند على أساس جماعي يختلف تمام الاختلاف عن هذا الاغراق في الفردانية الذي نلتقي به عند الفلاسفة الوجوديين .



لهذا ، فإن مجرد انتقال الحرية من الداخل إلى الخارج

أو من الفكر المجرد والشعور الباطنى إلى الفعل والممارسة وكذلك فإن مجرد انتقالها من زمن ما قبل الفعل إلى زمن الفعل نفسه لا ينتهى بالضرورة إلى حرية تتفق مع الحرية التى يقدمها لنا الميثاق . على نحو ما رأينا ذلك الآن عند الفلاسفة الوجوديين .

كذلك فإن مجرد تغيير طابع الحرية من الطابع الفردى إلى الطابع الجماعى لا ينتهى بنا بالضرورة إلى حرية تتفق مع حرية الميثاق .

فقد رأى جان جاك روسو مثلاً صاحب كتاب العقد الاجتماعى أن الدولة تتكون عن طريق اتفاق حريين إرادات أفراد المجتمع ، يتم فيه تنازل كل فرد بمحض إرادته عن جزء من حريته الطبيعية فى سبيل حرية الجماعة عند روسو خالية من أى مضمون ، بدت على أنها مجرد فرض عقلى يبرر تنازل الأفراد عن حرياتهم الطبيعية .

أما حرية المجتمع التى جعلها الميثاق هدفاً من أهدافه الرئيسية ، فلها مضمون اقتصادى واضح يسمى جميع أفراد المجتمع ، وكل قوى الشعب العاملة إلى الوصول إليه عن طريق تحرير المواطنين من كل ضروب الاستغلال .

ولكن وعلى الرغم من كل هذا الطاج الجماعي للحرية
 كما بدت في الميثاق ، وعلى الرغم من مضمونها الاقتصادي «
 ومن ارتباطها بالتحريم « إلا أنه يجب أن لا تخلط بين
 حرية الميثاق وبين حرية أخرى مذهبية « ارتبط فيها التحريم
 والتقدم بمعان أخرى لا إنسانية « تقوم — كما يقول الميثاق —
 على « التضحية الكاملة بأحياال حية في سبيل أحياال لم تطرق
 بعد أبواب الحياة » . ومن الواضح أن الميثاق هنا يعارض
 الحرية في الماركسية الشيوعية التي أسفر تطبيقها في الاتحاد
 السوفيتي عن إهمال للحاضر لحساب « الغد المنشود » ، وتضحية
 بالمطالب الملحة الاستهلاكية في سبيل التلويح بمجنة المستقبل .
 والميثاق في رفضه التضحية بالأحياال الحاضرة في سبيل أحياال
 لم تطرق بعد أبواب الحياة ، إنما يعبر عن فلسفة خاصة بالزمان
 تقوم على عدم طغيان المستقبل على الحاضر ، وعلى عدم النظر
 إلى الحاضر على أنه مجرد قطرة توصلنا إلى المستقبل بل على
 أنه لحظة هامة من لحظات الزمان .



تلك هي بعض تصورات الفلاسفة عن الحرية وضعناها أمام
 القارئ ليقارن بينها وبين تصور الميثاق لها .

وإذا كان الميثاق قد ربط بين الحرية والتحرير على هذا النحو الذى رأيناه ، وربط بين الحرية السياسية أو الديمقراطية وبين الحرية الاجتماعية أو الاشتراكية ، فقد فعل ذلك ليعارض — أو ليطور على الأقل — مفهوماً للحرية لا تتلقى به عند الفلاسفة بل فى ثورة معروفة هى الثورة الفرنسية فى عالمها المعروف : الحرية والاخاء والمساواة .

فالحرية التى نادى بها الثورة الفرنسية هى الحرية الفردية وهى ليست إلا الصورة السياسية والقانونية لحرية الملكية الفردية التى أرادت البرجوازية الفرنسية فى القرن الثامن عشر أن توفرها من غير حدود أو شروط لأفراد طبقتها لتصبح مهيمنة على مقدرات أمورها تماماً ولتحل محل طبقة الإقطاعيين فى السيطرة على المجتمع .

ولذلك لم يكن محض صدفة أن ترك الثورة الفرنسية الحرية الكاملة لرأس المال وللتنافس الفردى فى السوق الحرة . وقد أدى هذا بطبيعة الحال إلى ظهور النوع الوحيد للديموقراطية الذى يتماشى مع هذه الحرية الاقتصادية ، ونحنى به الديموقراطية البرلمانية الحزبية التى يمثل كل حزب فيها مصلحة من المصالح . أما الميثاق فقد أباح الملكية الفردية بشرط أن لا تصبح

ملكية مستغلة . ووقف في وجه رأس المال المستغل . ولذلك انتهى إلى ديموقراطية تختلف تماما عن الديموقراطية البرلمانية الحزبية ، ونعني بها ديموقراطية جميع القوى العاملة ، ديموقراطية المنظمات الشعبية التي تقف في وجه سيطرة طبقة على طبقة ، وتضمن سيطرة الشعب بجميع فئاته على مجريات الأمور .



وكان من الطبيعي كنتيجة لهذا كله أن نفهم ربط الحرية بالتحريض في الميثاق لا بمعنى أن الميثاق يهدف إلى تحرير الفرد من كل العقبات والحواجز بحيث يأتي الوقت الذي تكون فيه الحرية حرية بلا قيود . بل بمعنى أن القيود هنا دائمة ، ولازمة لوجود الحرية نفسها لزوم الهواء للحياة كما قلنا . فإذا فرضنا أن المجتمع العربي في أى بلد عربي قد نجح في مرحلته الحالية من تاريخه في تحرير الوطن من الاستعمار والمواطن من الاستغلال ، فليس معنى ذلك أن الحرية ستصبح في هذا المجتمع بالنسبة لأفراده حرية غير مشروطة . بل لا بد من عملية رقابة دائمة ، يمنع عن طريقها الاتهازيون والرجعيون من التسلل إلى صفوف قوى الشعب العاملة . فيؤدي تسلمهم هذا إلى تكوين طبقة

جديدة تعمل لمصلحتها الخاصة » وتتجر بمبادئ الديمقراطية لصالحها . وبهذا تنتكس الثورة .

ومن أجل هذا لا بد من إقامة قيود دائمة للحرية . فالقيود التي تفرضها الثورة على حرية رأس المال ، والتدخل الدائم من جانب القطاع العام في القطاع الخاص ، والتخطيط المستمر للإنتاج لضمان حسن استغلال الثروات الموجودة والكامنة والمحتملة ، وضمان سلامة التوزيع ووصول الخدمات إلى جميع فئات الشعب ، وتنفيذ جماعية القيادة للحد من جموح الفرد وإسراف الهيئات والمؤسسات . كل هذه قيود مستمرة وضرورية لممارسة الحرية على الوجه الذي يفهمه الميثاق .



وما دمنّا نتحدث عن الحرية فيحسن أن نشير إلى حرية الفكر وحرية الرأي . فالميثاق يحدتنا عن حرية التعليم وحرية النقد والشجاعة في النقد الذاتي البناء ويحدتنا كذلك عن حرية الصحافة بعد انتقال ملكيتها إلى الشعب . وكل هذه الحريات ضمانات لحرية الفكر .

ويحدتنا أيضا عن حرية « التجربة والخطأ » . ويحدتنا في هذا من التعقيدات المكتبية والإدارية التي تعرقل هذا النوع

من الحرية . ويحذرنا أيضا من المراهقة الفكرية التي تخلق نوعا من الإرهاب المعنوي الذي يعرف هذا النوع من الحرية كذلك . ومعنى هذا أن من أهم الأسس التي تقوم عليها حرية الفكر الأساس الذي نستطيع أن نسميه بحرية التجربة والخطأ . . . فالحوف من الوقوع في الخطأ هو الآفة الكبرى لحرية الفكر ، وهو الذي يجعل المفكرين والمثقفين يعيشون في جمود مذهبهم في عزلة تامة عن حقل التجربة . فلا عجب بعد هذا إن رأينا الميثاق يطالب بحماية القيادات من نفسها لكيلا تصاب الحركة الثورية على يديها — من غير وعى في أغلب الأحيان — بالشلل والجمود .



ولكي تكتمل صورة الحرية أمامنا علينا أن لا نقف عند معنى الحرية كما بدا في الميثاق . إذ لابد من أن نضيف إليه معنى آخر برز من خلال قانون الاتحاد الاشتراكي العربي . ففي هذا التنظيم الشعبي ، أصبح المعنى الأول للحرية هو المسؤولية . الحرية إذن مسئولية !

ذلك أن الميثاق يجد طريقه إلى التطبيق العملي من خلال منظمات الاتحاد الاشتراكي العربي . وعن طريق هذه المنظمات

يتبين لجميع القوى العاملة أنها أصبحت الحارسة على الضمانات التي كفلها الميثاق . وأصبحت مطالبة بإرساء التنظيم السياسي الديمقراطي . ومن ثم يتبين هذه القوى العاملة أنها أصبحت الحاملة للمسئوليات الطبيعية . ويتبين إيجابية الدور الذي عليها أن تقوم به . فكل عضو في هذا الاتحاد مطالب بالتعرف على محيطه المحلي والقومي ، والإسهام بالتوعية والتثقيف الاشتراكي ومطالب بالاتصال الدائم بافراد الشعب لتلمس رغباتهم واحتياجاتهم ، ومطالب بأن يقف بكل قواه ضد أعداء الثورة الاشتراكية والقومية العربية .

وهذه المسئوليات وغيرها هي التي تحدد حرية العضو العامل في الاتحاد . فحرية المواطن إذن ليست حرية في الهواء . وليست سلبية بأى معنى من المعانى . وبهذا تختلف عن لون آخر من الحرية « بوسعنا أن نسميه « حرية المقاهى » . وقوامها أن يجلس المواطن فى المقهى ، ساقا على ساق ، ويستعرض فى جلسته السلبية هذه الأحداث التي تمر بوطنه ، مكتفياً بالتعليق عليها بقوله : « يعجبني هذا ولا يعجبني ذاك » .

وتختلف أيضا عن تلك الحرية الأخرى المعروفة باسم « حرية اللامبالاة » أو حرية « عدم الاكتراث » أو حرية

« الأتراكسيا » (وهى كلمة يونانية معناها عدم الاكتراث) ،
التي يبدو فيها الفرد كأنه لا يعنيه شئ من أمر مجتمعه ، أو كأنه
ترك لنفسه مع عربدته الفردية التي لا مجال للحديث فيها عن أى
قيد من القيود .

حرية المواطن إذن ليست حرية للتسلية ، وليست بالحرية
العابثة الخالية من القيود والمسئوليات . كلا . إنها حرية إيجابية
بكل معانى الإيجابية تقوم على المشاركة الفعالة فى دفع عجلة
التقدم ، وتحقيق الاشتراكية والإسهام فى بناء المجتمع .



وسواء نظرنا إلى الحرية على أنها تحرير أو على أنها
مسئولية ، فإن الأساس من كل منهما واحد وهو العمل . والميثاق
قد نظر إلى العمل على أنه شرف وواجب ، بل وعلى أنه الحياة
نفسها . الإنسان الحر إذن ، بل الإنسان الذى يحيا ويمارس
حياته بالفعل لا بالقول هو الذى يعمل . لأنه من خلال العمل
وحده يستطيع أن يقوم بأفعال التحرير التى تشكل حريته .
ويستطيع كذلك أن يتحمل مسئولياته الايجابية فى دفع عجلة
التقدم وتحقيق الاشتراكية . ويستطيع أخيرا أن يمارس ضربا
هاما من ضروب الحرية ، وهو حرية التجربة والخطأ . وإذا

كان قد قيل بحق « إن من لا يعمل لا يخطئ » فبوسعنا أن
نضيف إلى هذا القول قولاً آخر هو : « إن من لا يعمل لا يمكن
أن يكون حراً » . بل بوسعنا أن نضيف إليه قولاً ثالثاً هو :
« إن من لا يعمل لا يمكن أن يكون مؤمناً » . لأن القرآن
الكريم يتحدث عن الإيمان ويقرنه بالعمل الصالح ، ويشير
إلى « الذين آمنوا » ويردف قوله تعالى : « وعملوا الصالحات » .
الأمر الذى يدل دلالة واضحة على أن العمل شرط من شروط
الإيمان ، وليس خارجاً عن دائرة الإيمان كما زعمت المرجئة .



٤ - فلسفة التاريخ

المشكلة نصف الطريق إلى حلها . وقد نجح ميثاق **وضع** العمل الوطنى فى الطريقة التى وضع بها مشكلة كثيرا ما شغلت بال الفلاسفة ، وهى مشكلة فلسفة التاريخ . ونستطيع أن نلخص هذه المشكلة على النحو التالى :

هل للتاريخ أو للظروف التاريخية حقيقة موضوعية مستقلة عن عقل الإنسان وتصوره وأفعاله ؟ بحيث يحق لنا أن نقول فى نهاية الأمر بوجود حتمية كاملة للتاريخ تفرض وجودها من الخارج على الإنسان ؟ ولا يملك هذا الأخير أى دفع أو تغيير لها؟ أم أن الانسان هو صانع التاريخ ، وهو الذى يؤثر فى أحداثه وهو الذى يجعل له « معنى » ولا وجود مطلقا لحتمية كاملة للتاريخ تفرض وجودها من الخارج على الانسان ؟

وقد قال بالرأى الأول الفلاسفة الماديون . فجعلوا للتاريخ كيانا مستقلا عن تدخل الانسان وتأثيره ، وأرجعوا كل التغيرات التى شهدتها التاريخ إلى الأوضاع الاقتصادية وإلى شكل ووسائل الإنتاج فى المجتمع . ومن ثم جعلوا للتاريخ تطورا حتميا لا يحيد عنه قيد شعرة . ورمحوا له خطأ واحدا — وكما

لو كان مقدرا — رأوا أن الإنسانية لم يكن لها مناص من أن
تعبده بمراحله المختلفة ، ولم يكن لها يد في تغيير أحداث التاريخ
التي تمر بها . لأن هذه الأحداث صدى لتقدم أو تأخر أدوات
الإنتاج السائدة في كل مجتمع من المجتمعات .

أما الرأي الثاني فقال به الفلاسفة المثاليون على اختلاف
نظراتهم واتجاهاتهم . فرفضوا رفضا باتا هذه الحتمية المطلقة
للتاريخ . وتركوا للإنسان حرية التأثير في الأحداث ، لأنه هو
الذي يكتب هذه الأحداث ، وليست هي مكتوبة عليه .

* * *

ووضع المشكلة على هذه الصورة قد فطن إليه الميثاق . بل
إنه قدم الحل الذي ارتضاه لها فقال : « إنا نؤمن بوعى صديق
بالتاريخ وأثره على الإنسان المعاصر ومن ناحية أخرى بقدرة
هذا الإنسان بدوره على التأثير في التاريخ . »

إلا أن الميثاق لم يفصل القول في موقفه هذا . وليس لنا أن
نطلبه بهذا التفصيل . غير أنه بات من واجبنا أن نفهم هذه
العبارة المقتضبة التي ركز فيها الميثاق فلسفته في التاريخ ، والتي
أثبت بها عمق النظرة وصدق التحليل .

* * *

وهذه المشكلة التي أثارها الفلاسفة حول فلسفة التاريخ
شبيهة — فى رأى — بمشكلة فلسفية أخرى معروفة بصورة
أو بأخرى للقارىء العادى ، وهى مشكلة الجبر والإختيار .
هل الإنسان حر فى أفعاله أم مجبر ؟ إذا قلنا بأنه مجبر ، فكيف
نفسر الثواب والعقاب فى الآخرة ؟ وعلام يثيبه الله أو ينزل به
العقاب من أجل شىء لا يد له فيه ؟ وفيم وعده بالجنة وتوعده
بالتار ما دام يصدر فى كل أفعاله عن جبرية أو حتمية مطلقة ؟
وما دام كل شىء مقدراً عليه تهديراً ؟ وعلى العكس من ذلك ؟
إذا قلنا بأنه حر فى أفعاله حرية مطلقة ؟ أفلا يؤدى هذا إلى
الإلتقاص من القدرة الإلهية ما دام الإنسان سيصبح فى هذه
الحالة خالقاً لأفعاله كلها ، يضارع فى قدرته ، قدرة الله سبحانه ؟
وبالمثل نستطيع أن نتصور العلاقة بين الإنسان والظروف
التاريخية على الوجه التالى .

إذا قلنا بأن التاريخ حتمية مطلقة تفرض نفسها على الإنسان
فكيف يتسنى للأمم بعد ذلك أن تثيب العاملين المجاهدين
فى سبيل رفعة شأنها ؟ وكيف نصم هذا المواطن بالحيانة ونخلع
على ذاك الآخر أكايل الغار الوطنية ، بينما ينحضع كلاهما لظروف
تاريخية واحدة ؟ وما دام مقدراً عليهما أن يعبرا نفس الخط

التاريخي ؟ وإذا كان صحيحا أن الأوضاع الاقتصادية هي التي تؤثر تأثيراً كلياً في المفهومات والأفكار السائدة في شعب من الشعوب ، فكيف تفسر اشتعال الثورة وعدم اشتعالها في قطرين يمران بنفس الظروف الاقتصادية ؟ ثم ما عسى أن تكون كل هذه القيمة التي نضيفها — ولا بد أن نضيفها — على الثورة وعلى ضرورة التجاء الشعوب إليها ليتسنى بها تغيير حياتها كلها ، بينما هي — أى الثورة — ليست إلا أثراً لمؤثر آخر ، أو معلولاً لعلّة أخرى هي الأوضاع الاقتصادية ، وتقدم أدوات الإنتاج في المجتمع ؟

حقاً ، ليس هناك ما يمنع من أن يكون الشيء علّة ومعلولاً .
أى ليس هناك ما يمنع أن تكون الأفكار أثراً للأوضاع الاقتصادية ، ثم تكون بدورها مؤثرة في الثورات وحركة لها .
لكن من الضروري أن تمنح الأفكار الثورية أو الإيديولوجية الثورية كثيراً من الاستقلال والقدرة على التأثير حتى تصبح قوة محرّكة فعالة في الدفع الثوري ، وحتى تصبح قادرة على التغيير الجذري وتشكيل الحياة من جديد ، في كل قطاعاتها بما في ذلك القطاع الإقتصادي .

ولا بد كذلك من أن توضع الظروف الاقتصادية في مكانها

الصحيح إلى جانب جميع الظروف الاجتماعية الأخرى التي تتأثر حياة الأفراد بها ، وتكوّن تجربة متباينة الأبعاد ، يحياها الأفراد بكل ما تشتمل عليه من ظروف وأوضاع . أعنى أن الأوضاع الاقتصادية ، وإن كان لها النصيب الأوفى في تشكيل أفراد المجتمع وحياتهم ، وبخاصة في تشكيل النظام السياسي للمجتمع — كما يقول الميثاق — فينبغي أن لا تقتصر عليها وحدها ، كما يقتصر عليها الفلاسفة الماديون ، في فهم جميع التيارات الاجتماعية والثقافية والروحية السائدة في المجتمع .

وهذه المآخذ التي نوجهها إلى الفلسفة المادية الماركسية في فهمها للتاريخ وفي قولها بحتميته المطلقة وتأثيره المطلق على الإنسان لا تتماشى فحسب مع قول الميثاق بالتأثير المتبادل بين الإنسان والظروف التاريخية ، بل إنها قد تنقذ الفلسفة المادية نفسها في كثير من متناقضاتها .

فالفلاسفة الماديون الماركسيون يقولون بأشياء كثيرة في نفس واحد ، يظهرنا التحليل المنطقي على أنها لا تستقيم بعضها مع البعض الآخر .

فيقولون بالحتمية المطلقة للتاريخ ، وبسيره في خط واحد بعينه ، وبخضوع كل ما في المجتمع للظروف الاقتصادية وحدها ..

ثم يقولون في الوقت نفسه — بحق هذه المرة — ، وقول معهم ،
 إن الثورات هي الوسيلة الوحيدة التي تلجأ إليها الشعوب بإرادتها
 الحرة لتحقيق بها تغيير وجه الحياة ، بما في ذلك الأوضاع
 الاقتصادية السائدة ، مع أن الحياة كظاهرة ليست بحسب منطقهم ،
 إلا نتيجة للأوضاع الاقتصادية السابقة وحدها ١١ ثم إنهم
 يقولون بخضوع جميع أفراد المجتمع لظروف اقتصادية جبرية
 حتمية ، تملئ عليهم جميعاً سلوكاً واحداً بعينه . لكن إذا صح مثل
 هذا القول ، فكيف نفسر الثواب الذي يكافئ به المجتمع من
 عمل على تحقيق أمانه ، وقاوم الأوضاع السائدة في عصره
 — بما فيها الأوضاع الاقتصادية — وتحمل على كتفيه عبء
 الثورة ؟ وكيف نفسر العقاب الذي ينزله المجتمع بمن وقف حجب
 عثرة في هذا كله ؟ مع أن هؤلاء وأولئك في نظر الماديين ،
 خاضعون لظروف اقتصادية واحدة ويسلكون في كل ما يقومون
 به بحسب جبريتها وحتميتها للطلقتين ؟ ؟



يبدو أن القول بتأثير الإنسان في التاريخ ، إلى جانب القول
 بتأثير هذا الأخير فيه ، هو المخرج الوحيد لنا من كل هذه
 المتناقضات . بل إنه يبدو أماناً على أنه المخرج الوحيد لفهم

حركة الديالكتيك على حقيقتها ، من حيث أنها تفاعل ديناميكي متبادل بين الإنسان والعالم الخارجى ■ بين الفرد والمجتمع ، بين الشعوب والظروف التاريخية التى توجد فيها .

والماركسيون يقولون حقا بهذا التفاعل الديناميكي ، ويهتمون من يوجه ضدهم مثل هذا النقد الذى وجهناه بعدم فهمهم أو بعدم فهم للماركسية على حقيقتها . لكننا لا نميل كثيراً إلى تصديقهم ، إذا وضعنا أمامنا قولهم فى الجبرية المطلقة للتاريخ ، والتحكم التام للظروف الاقتصادية السائدة فى كل ما يصدر عن المجتمع .

إن الثورة لكى تكون خلاقة حقا ، ولكى تكون مسئولة عن تغيير وجه المجتمع ووضع أسس اقتصادية جديدة تؤثر بدورها فى سائر القيم الأخرى التى ستسود فى المجتمع ، ولكى نجعلها نقطة تحول حقيقية فى تاريخ الشعوب لابد أن ننظر إلى القائمين بها على أنهم صانعون حقيقيون للتاريخ ، ولا بد أن نقول إنهم كتبوه بدماهم بدلا من أن تزعم أنه قد كتب كله عليهم ولا بد كذلك من أن نقول إن إرادتهم الثورية هى التى أملت بدلا من أن نذهب إلى أنه كان كله من إملاء الظروف التاريخية الخارجية .

* ■ ■

ولكن هذا كله لا يعنى أننا نؤيد وجهة نظر الفريق الآخر من الفلاسفة المثاليين بكل ما فيها من عيوب . وذلك لأن أصحاب هذا الفريق كرد فعل ضد الحتمية المادية المطلقة للتاريخ « ذهبوا إلى محو تأثير الظروف التاريخية محو تاما ، وإلى عدم الاعتراف إطلاقا بأثر الأوضاع الاقتصادية فى التاريخ . ومن ثم أخذوا يزيفونه تزييفا تاما ، وأخضعوا تطوره إلى مجموعة من « الأفكار الجاهزة » التى وجدوها فى عقولهم هم لا فى الحركة الواقعية للتاريخ . وكانت هذه الأفكار الجاهزة أقرب إلى الخيالات والأساطير منها إلى أى شئ آخر . ثم نادوا بحرية مطلقة للإنسان الفرد فى صنع تاريخه ، متجاهلين تماما قدرة المجتمع على تشكيل تاريخ الأفراد . وموقفهم فى هذا شبيه تماما بموقف الفلاسفة الذين نادوا ، فى ميدان الجبر والاختيار ، بحرية الإرادة الإنسانية المطلقة أمام الإرادة الإلهية .

وفى هذا الموقف المثالى تجاهل للمشكلة من أساسها « وعزل للفرد عن مجتمعه » وسوء فهم للحرية الانسانية التى لا توجد إلا حيث توجد القيود التى ينحصر فيها كيان الفرد . ولا بد من التسليم بوجود ظروف تاريخية واحدة يمر بها جميع أفراد المجتمع فى العصر الواحد ، وتمثل الأساس الموضوعى الذى لا سبيل إلى

إنكاره ولا بد من الاعتراف بقيامه أمام كل الإرادات الفردية .
حقاً ! من الضروري أن نقول بعد هذا بوجود إرادات
فردية تبرز على سطح هذا الأساس الموضوعي ، ولا بد من
التسليم بأن هذه الإرادات هي التي تكسب هذا الأساس
الموضوعي « معنى » خاصاً ، وتسعى إلى فهمه على ضوء وعيها
الثوري .

ولكن هذا يجب أن لا يجعلنا تقع في الخطأ من جديد .
وتتصور التاريخ على أنه « يمشى على رأسه » فقط ، كما كان
يتصور هيجل أحد الفلاسفة المثاليين . أى أن هذا يجب أن
لا يجعلنا نزعم بأن عالم الأفكار . — أيا كان مصدره — هو
القوة المؤثرة الوحيدة في مجرى التاريخ ، وبهذا تتجاهل الدور
التي تلعبه الظروف المادية والتاريخية والاقتصادية التي تمثل — كما
قلنا — الأساس الموضوعي السليم لكل عمل ثوري ناجح .

كلاً ! إن التاريخ لا يمشى على رأسه ، بل على قدميه كما يقول
كارل ماركس في تقديمه لفلسفة التاريخ عند هيجل ، وهو يقصد
طبعاً بقوله هذا إنه خاضع لتأثير الظروف المادية والاقتصادية
التي تمر بالشعوب . ولكن بوسعنا أن نقول أيضاً — ضد كارل
ماركس هذه المرة — إن التاريخ لا يفكر بقدميه لأن التاريخ

يمثل حياة البشر ، وهو سجل لأمالهم وأمانهم التي تداعب خيالاتهم وأفكارهم إلى جانب كونه تسجيلا للظروف الاقتصادية التي يمر بها المجتمع .

الجمع بين « صورة » التاريخ و « مادته » (إذا اقتبسنا التعبير الأرسطي القديم ، تميز « الصورة والمادة ») هو إذن أوفق الحلول لحل مشكلة فلسفة التاريخ . وهو الحل الذي قدمه الميثاق لما .



إن التاريخ يؤثر في الإنسان لأن الإنسان موجود بطبيعته في الزمان « لا في زمانه الشمورى الخاص به وحده » كما يقول بعض الفلاسفة الذين يهتمون بهذا النوع من الزمان ويسمونه تارة زمان « الديمومة » مثل برجسون وتارة أخرى يطلقون عليه اسم « تاريخية » الإنسان مثل الفلاسفة الوجوديين . تلك التاريخية التي يلتقي بها الإنسان في حياته الباطنية بينه وبين نفسه ، حين يكف على ذاته « يستعرض أحداث حياته الخاصة » ويجترها اجترارا . كلا إنه موجود في الزمان الخارجى الذى تسجبه أحداث ووقائع أخرى تمتدى نطاقه الفردى وتمدى حياته الباطنية وتنتمى إلى الوجود الخارجى بما يتضمنه من وجود

المجتمع والظروف المختلفة التى يجتازها من اقتصادية وثقافية وروحية .. الخ .



لكن ينبغى أن لا ينسينا هذا أن التاريخ من الناحية الأخرى ليس مجرد وقائع الماضى أو الحاضر التى انتقلت حديثا إلى الماضى . فهذا النوع من التاريخ الذى يمكن أن نسميه « بتاريخ المناحف » لا يمثل النظرة الصحيحة إلى التاريخ . وعلماء التاريخ هم المسئولون غالبا عن هذه النظرة الضيقة إلى التاريخ ، والتى يبدو فيها التاريخ أدنى إلى أن يكون تاريخا « بهمزة على الألف » من كونه تاريخا .

أما التاريخ الحقيقى فهو التاريخ الحى أو التاريخ كما يوجد فى وعى الشعوب . ولا يمكن أن يكون هذا التاريخ مجرد تجميع لوقائع الماضى لأنه سيشمل هذه الوقائع نفسها قبل أن تنتقل إلى متحف التاريخ ، يوم كانت وهما وخيالا .. يوم كانت أحلاما وآمالا داعبت خيال الشعوب . . يوم كانت وقائع مستقبله فى علم الغيب ، تمثل أحلاما عريضة للشعوب ، جاهدت وكأخت فى سبيل تحقيقها . وهذه الوقائع المستقبلية هى وحدها التى تجعل دراستها للتاريخ نابضة بالحياة .

والسؤال الذى علينا أن نسأله لأنفسنا هنا هو :
من الذى أحال هذه الوقائع المستقبلية إلى وقائع تاريخية ؟
من الذى نقلها من عالم الوهم والخيال إلى عالم الحقيقة ؟ من الذى
يقوم بتحقيق آمال الشعوب ؟ إنه الإنسان . وتأثير الإنسان
فى مجرى التاريخ يبدو واضحا من هذه النقطة . نبدأ من الواقعة
التاريخية فى وجودها الخيالى باعتبارها أملا ترنو إليه الشعوب «
ونظر إليه على أنه سيتحقق يوما ما . نبدأ من الواقعة التاريخية
قبل أن تصبح واقعة ، قبل أن تتحقق فعلا فى الحاضر ، وتنقل
لنوها بتحقيقها هذا إلى الماضى .



وإذا كنا نطالب اليوم بإعادة كتابة تاريخنا من جديد ، فإن
هذا معناه أن ننظر إلى تاريخنا من خلال حاضرننا أو — والمعنى
واحد — أن ننظر إلى حاضرننا على أنه مستقبل داعب خيال
شعبنا على مر العصور . ولن يكون فى هذا أى تزييف للتاريخ .
لأن حاضرننا كان بالنسبة إلى أسلافنا مستقبلا جيلا طالما راود
خيالهم ، وماشوا فيه ردحا طويلا من الزمن فى أفكارهم
وضمائرهم . وابتداء من هذه النقطة استطاع هؤلاء الأسلاف أن
يحركوا التاريخ فى اتجاه أحلامهم ، واستطاعوا أن يؤثروا فيه ،

ويكتبوه بدمائهم جيلا من بعد جيل « حتى كتب الله لهم النصر .
وفي فترة من فترات تاريخنا القومى استبدت النظر « التاريخية
الضيقة يعرض مفكرينا ومؤرخينا حتى زعموا أن مصر هى مصر
الفرعونية . وما ذلك إلا لأنهم وضعوا أنفسهم فى متحف
التاريخ « وماشوا فى الماضى ، بدلا من أن يعيشوا فى المستقبل ،
وهم يكتبون تاريخ بلادهم .

أما اليوم « فما أكثر بعدنا عن هذه النظرة !!
إن أنظارنا وأنظار العرب جميعهم مشدودة نحو المستقبل .
وإذا كانت بعض الأحلام التى كانت تداعب خيالننا إلى العهد
القريب قد دخلت الماضى فعلا ، وأصبحت وقائع تاريخية ،
فعلينا أن لا ننسى مطلقا أن الإنسان العربى كان قد حملها
فى وعيه دهرأ طويلا « قبل أن يحققها بعمله وكفاحه وثورته .
وعلىنا أن لا ننسى يوما أن هذه الوقائع التى أصبحت الآن وقائع
تاريخية كانت بالأمس القريب والبعيد أحلاما عريضة مشرقة «
حملها أسلافنا فى وعيهم ، وجعلوا وجودها « المستقبلى » فى ذلك
الحين يطنى على حياتهم الماضية — أو الحاضرة وقت ذاك — .
ومن هنا علينا أن نفهم تأثيرهم فى التاريخ ، والدور الذى قاموا
به فى السيطرة عليه .

والجمهورية العربية المتحدة ، حتى من واقع اسمها الذي قدمت
نفسها به إلى العالم ، تعيش منذ نشأتها في المستقبل لا في الماضي .
بل إنها تعيش — من واقع اسمها — في مستقبل الأمة العربية
كلها . وكانها بهذا — باسمها فقط — أرادت أن تثبت للفلاسفة
أنه إذا كان التاريخ يؤثر في الإنسان ، فإن الإنسان — بنفس
الدرجة من القدرة — يؤثر في التاريخ ، كما يقول الميثاق .



■ - فلسفة الصراع بين الطبقات

من الأمثال الشائعة بين الفرنسيين المثل الذي يقول : « الشعوب السعيدة هي التي لا تاريخ لها » . ومعناه أن سعادة الشعوب تقاس بانعدام الحروب الأهلية داخل الوطن الواحد ، وبلاشئ المصادمات بين فئات الأمة لأن هذه المصادمات وتلك الحروب ، وإن كانت هي التي تجعل للوطن تاريخاً ، إلا أنها فتقت وحدة الأمة ، وترك في كل بيت ، في كل أسرة ، آثاراً دموية لا تمحى .

وهذا المثل وإن كان يصور لنا بشاعة الصراع بين طبقات الأمة ، إلا أنه يكشف عن عقلية برجوازية خالصة ، ترمى إلى المحافظة على الأوضاع القائمة في الأمة أيا كان التفاوت بين طبقاتها ، ومهما كانت الفروق الصارخة التي تفصل بين مستوى معيشة كل منها . لأن الأمة السعيدة تبعاً لهذا المنطق هي التي تدفن رأسها في الرمال وتتغاضى عن الفروق القائمة بين طبقاتها وتطلب لنفسها السلامة والهدوء في عدم الثورة على الأوضاع الراهنة .

ولا شك أننا لو خیرنا بین هذه السعادة السطحية التي تقوم على المروب من المشاكل و بین الشقاء الذي يولده الصراع الحتمي بین طبقات الأمة لاخترنا دون تردد هذا الشقاء على تلك السعادة المزيفة التي مهما طال الأمد بها « فإنها ستؤدي بالضرورة إلى انفجار الثورة وإلى الصراع بین الطبقات .

ونضيف إلى هذا أن الصراع بین طبقات الأمة ليس شراً في ذاته . والشركامن فيه مصدره ذلك العنف وتلك الضراوة اللذان يتسم بهما في كثير من الأحيان « الأمر الذي يؤدي حتماً إلى تفتيت وحدة الأمة .

لهذا فإذا استطعنا أن نجرد الصراع بین طبقات الأمة من غلوائه ، ومن العنف الذي يصاحبه ، واعترفنا بوجوده في شجاعة « ونجحنا في الوقت نفسه في الاحتفاظ بوحدة الأمة عند حلنا لمشكلته ، فسيكون في موقفنا هذا الخير كل الخير .

وهذا هو موقف الميثاق من مشكلة الصراع بین الطبقات « إذ يقول : « الصراع الحتمي والطبقي بین الطبقات لا يمكن تجاهله أو إنكاره » وإنما ينبغي حله حلاً سلمياً في إطار الوحدة الوطنية وعن طريق تنويع الفوارق بین الطبقات » .

ثم يفسر لنا الميثاق سر العنف الذي يتخذة عادة الصراع

بين الطبقات « فيرجع هذا العنف إلى صلابة الرجعية في الدفاع عن مراكزها الممتازة ، وعدم تساهلها في التنازل عن مكاسبها . وهذا شيء طبيعي ومنطقي . يقول الميثاق « إن ضراوة الصراع الطبقي ودمويته والأخطار الهائلة التي يمكن أن تحدث نتيجة لذلك هي في الواقع من صنع الرجعية التي لا تريد التنازل عن احتكاراتها وعن مراكزها الممتازة التي توصل منها استغلال الجماهير » .

ولذلك « فإن الحل الوحيد لمقاومة هذا الإصرار من جانب الرجعية هو أن تقوم الثورة بقص أجنحتها ، وشل حركتها ، ونجربدها من جميع أسلحتها ، وذلك « لأن الرجعية تتصادم في مصالحها مع مصالح مجموع الشعب بحكم احتكاراتها لثروته . ولهذا فإن سلمية الصراع الطبقي لا يمكن أن تتحقق إلا بتجريد الرجعية أولا وقبل كل شيء من جميع أسلحتها . إن إزالة هذا التصادم يفسح الطريق للحلول السلمية أمام صراع الطبقات » .



ولا بد لنا بعد هذا أن نشير إلى بعض الأفكار الفلسفية والاجتماعية التي ينطوى عليها هذا الحل الذي قدمه الميثاق لمشكلة الصراع بين الطبقات .

فأول ما يلتفت النظر في هذا الحل هو طابعه السلمى ،
وتفاديه لدموية الصراع بين الطبقات وضراوته . فمن المعروف
أن الفلسفة الماركسية لا ترضى بديلاً بالعنف ، وتعتقد أنه لا سبيل
إلى محو التفاوت بين طبقات الأمة إلا عن طريق الثورة الدامية .
وللفلاسفة الماركسيين نظرية خاصة في « العنف » باعتبار أنه
الوسيلة الوحيدة التى ينبغى أن تلجأ إليها الطبقات المحرومة
المستعبدة للوقوف فى وجه احتكار السادة والطبقات المستقلة .
وكل هذا حق . ومن الممكن أن نسلم به . لكن فى المجتمعات
الرأسمالية فحسب . ففي هذا النوع من المجتمعات تتجلى شراة
الرجعية ، وحرصها المطلق على الاحتفاظ بمكاسبها أطول وقت
مممكن . بل إن الطبقات المستقلة - تلجأ فى سبيل الاحتفاظ
باحتماراتها إلى قمع الطبقات العاملة بالعنف ، فلا تجد هذه
الطبقات إلا العنف لترد به على هذا الوضع ، ولتحطم احتكارات
الرجعية .

أما فى المجتمعات الاشتراكية أو فى المجتمعات التى نجحت
فى تحقيق التحول من الرأسمالية إلى الاشتراكية عن طريق
ثورة يضاء فلا معنى لضرورة الصراع الدموى بين طبقاتها ،
ولا مبرر إلى أن تلجأ طبقة من الطبقات إلى العنف فى مقاومة

استغلال الرجعية واحتكارها . بل إنه إذا نجح التحول من
الرأسمالية إلى الاشتراكية ، يصبح مجرد الحديث عن الصراع
بين الطبقات لا معنى له . لماذا ؟

يقول الرئيس سيكوتورى فى خطاب له نشر فى العدد السابع
من مجلة « العامل الغنى » الصادر فى ٣٠ إبريل ١٩٦٢ ما نصه :
« إن الحديث عن الصراع بين الطبقات له ما يبرره
فى المجتمعات الرأسمالية والبرجوازية التى يعيش فيها رأس المال
على حساب العمل ، ومن فائضه » فى جميع الميادين التى تتصل
بالعمل الإدارى أو الزراعى أو الصناعى أو التجارى لأن
الصراع فى مثل هذه المجتمعات بين الطبقات المستغلة والمستغلة
أمر حتمى . لكن فى المجتمعات الديمقراطية التى تتجسد فيها
مصالح الشعب فى يد الدولة ، وتضطلع هذه الأخيرة بمهمة توفير
التقدم الاجتماعى لصالح الشعب مع مراقبته والسير على تنمية
هذا التقدم وتخطيطه ، تختفى معظم المتناقضات بين طبقات
المجتمع ، لسبب بسيط جدا ، وهو أن الدولة بدلا من أن تترك
فائض العمل الناتج عن عمل العامل والزارع والموظف فى يد
الرأسمالية المستغلة تسعى إلى تأمينه لصالح الشعب ، لتظهره .
بالتالى فى صورة إصلاحات وتأمينات وخدمات اجتماعية مختلفة .

« فالدولة في المجتمعات الديمقراطية الاشتراكية هي الأداة الاقتصادية والاجتماعية التي تضمن للشعب بجميع فئاته صيانة مصالحه والانتقال دائماً إلى حياة أفضل. ولهذا السبب نفسه فإن الديمقراطية الحقة لا يمكن تصورهما إلا إذا كانت الدولة ترعى بالفعل لا بالقول المصالح العامة لجميع فئات الشعب. أما إذا تركزت السلطة في الديمقراطية في فئة من فئات الشعب » أي كانت هذه الفئة ، حتى ولو كانت فئة الطبقة العاملة » فإن الديمقراطية في هذه الحالة ستتحرف عن طريقها » .

ولاشك أن هذا النقد الواعى لفكرة العنف وارتباطها بمشكلة الصراع بين الطبقات في الفلسفة الماركسية يتمشى مع الحل السلمى الذى قدمه الميثاق لها ، ويتمشى كذلك مع روح اشتراكيتنا العربية من حيث أنها اشتراكية جميع قوى الشعب العاملة » وليست اشتراكية طبقة البروليتاريا » أى الطبقة العاملة » فقط .



وعلىنا أن نأخذ في اعتبارنا كذلك أن الحل السلمى لمشكلة الصراع بين الطبقات يساعد على إشعال صراع آخر له أهميته القصوى في نجاح الثورة واستمرارها » ونعنى به الصراع بين

الأفكار الثورية التي تمثل الإيديولوجية أو القوى العليا الدافعة للثورة ، وبين الأوضاع الاقتصادية القائمة التي تمثل القاعدة . بل إن تفرغ شحنة الصراع بين الطبقات في هذا النوع من الصراع بين الفكرة والواقع قد يكون أجدى على الثورة وعلى نهجها من الصراع الدموي بين الطبقات .

وهذا الصراع بين الفكرة والواقع لا بد أن يستمر ، ولا بد أن تتخذ الضمانات الكافية لإذكائه ، واستمراره في النفوس . فالواقع الاقتصادي الذي قامت الثورة من أجل تغييره تغيرا جنريا شاملا يظل يصارع الأفكار الثورية . وتدخل هذه الأفكار في صراع مرير معه .

والويل في هذا الصراع المهزوم ، لأن هزيمة الأفكار الثورية في هذا الصراع معناها انتكاس الثورة . أما نجاح هذه الأفكار فإنه يتطلب قوى دافعة جديدة ، تحرك الإيديولوجية الثورية حركة دائبة لا هوادة فيها حتى يتسنى القضاء على الواقع القديم نهائياً بجميع رواسبه ، ويتسنى كذلك تطوير الواقع الجديد .



ننتقل بعد هذا إلى نقطة هامة ، هي قول الميثاق « إن

الصراع بين الطبقات ينبغي حله حلاً سلمياً في إطار الوحدة الوطنية .

فما معنى الوحدة الوطنية ؟ وما مقوماتها ؟ وما السر في حرص الميثاق على الإبقاء عليها ؟

نحن نعلم أن الشيوعية لا وطن لها ، وأنها تنظر إلى طبقة البروليتاريا في كل بقاع العالم على أن أعضائها أعضاء في وطن واحد ... وطن نظري لا حدود له ، ولا يحمل من معاني الوطن إلا اسمه .

ولذلك فإن حديثها عن الصراع بين الطبقات جاء خلواً تماماً من إطار الوحدة الوطنية ، لأن الشيوعية لا تعترف أصلاً بمعنى الوطن . ولنفس هذا السبب اكتسب الصراع بين الطبقات في الشيوعية هذا الوجه الدموي .

فحديث الميثاق عن إطار الوحدة الوطنية وضرورة مراعاته والحفاظ عليه في حل الصراع بين الطبقات يجب إذن أن نفهمه على أنه موجه ضد هذا الأسلوب الدموي .

وعلينا من أجل هذا أن نربط ربطاً منطقياً بين الحل السلمي الذي قدمه الميثاق لمشكلة الصراع بين الطبقات وبين فكرة الوحدة الوطنية أو الوحدة القومية من ناحية ، وبينها وبين

فكرة القومية العربية من ناحية أخرى باعتبار أن الوحدة الوطنية في داخل كل وطن عربي تصب في إطار أوسع هو إطار القومية العربية .

لكن ما مقومات الوحدة الوطنية ؟

هذه الوحدة الوطنية هي وحدة العرف والتقاليد والعادات والدين والثقافة واللغة ، ووحدة القيم الأخلاقية والروحية والاجتماعية السائدة في المجتمع ، وهي أيضا وحدة البيئة الجغرافية . وكل هذا يكون إطاراً يعرفه كل فرد في المجتمع ولا يخطئه . ويشعر بالحنين إذا ما غاب عنه ، وبأنه قد نزل أهلاً إذا أظلمت مملأه .

ولا سبيل إلى إنكار هذه الوحدة الوطنية لأنها وحدة طبيعية ولأن في هدمها هدماً لوحدة الأمة كلها . والادعاء بأنها وحدة مزيفة لا يجسر عليه إلا من باع وطنه وقوميته .

ثم ماذا يعني احترام الميثاق لهذه الوحدة وحل الصراع بين الطبقات في إطارها ونطاقها ؟

إن هذا لا يعني إلا شيئاً واحداً هو أن الأوضاع الاقتصادية ليست هي المؤثر الوحيد في المجتمع وأن الأفكار والقيم التي تسود في المجتمع تتأثر بمقومات الوحدة الوطنية كما

تتأثر بالأوضاع الاقتصادية . حقا إن لهذه الأوضاع الأخيرة مكانها المرموق وتأثيرها الفعال في دنيا القيم . لكن علينا أن لا نقول بأنها المؤثر الوحيد . بل يجب أن نضعها إلى جانب الظواهر والتيارات العقلية والروحية والثقافية والاجتماعية الأخرى باعتبارها أحد المؤثرات في الايديولوجية « باعتبارها أقوى المؤثرات » لكنها على كل حال لن تكون المؤثر الوحيد .



ومع ذلك فإن هذه الوحدة الوطنية بكل هذا الخليط المائل من التقاليد في حاجة شديدة إلى تنقية وتصفية . وذلك لأن التقاليد السائدة في المجتمع ليست كلها تقاليد طبيعية مغروسة في البشر باعتبارهم بشرا ، وليست كلها تقاليد المجتمع الحضارية والتاريخية والروحية بل يقوم بعضها على مجموعة من الأفكار الخاطئة التي شاعت في المجتمع نتيجة خضوعه ردحا طويلا من الزمان لوضع اقتصادي معين .

فخضوع مجتمع ما قبل الثورة للرأسمالية المستغلة أدى دون شك إلى شيوع بعض القيم والمفاهيم والتقاليد التي علينا أن نحاربها بعد أن تم انتقالنا إلى مرحلة الاشتراكية . فالقروض التي كان الناس قبل الثورة يسلمون بها ، ولا يجدون حرجا في أن يفضلوا

على أساسها بين سيد ومسود ■ بين إقطاعي وفلاح ، بين صاحب العمل والعامل فروق يجب القضاء عليها . والرواسب التي كانت تسيطر على عقول الناس ويفضلون على أساسها بين طائفة وأخرى على أساس أن الأولى تنتمي إلى طينة أخرى مختلفة عن طينة العائلة الثانية فروق مصطنعة يجب القضاء عليها وتخطيطها إلى غير رجعة . لأن هذه المعايير سقطت مرة وإلى الأبد بقيام الاشتراكية في مجتمعنا .

إن الأساس في تقدير قيمة الشخص أصبح العمل الذي يقدمه وتحقيقه لزيادة معينة في الإنتاج أو إسهامه بطريقة أو بأخرى في أدائه لواجبه ، وفي خدمة المواطنين ، وفي التوعية الاشتراكية . أما كل هذه المعايير الطبقية المتداعية فلا يمكن أن يكون لها أدنى أثر في الإنتاج من حيث زيادته أو نقصانه . ومن ثم فهي معايير زائفة .



ونستطيع أن نشير كذلك إلى أساس آخر من أسس الحل السلمي الذي قدمه الميثاق لمشكلة الصراع بين الطبقات . وهو قول الميثاق بأن مشكلة الصراع بين الطبقات ينبغي حلها حلاً سلمياً عن طريق إذابة الفوارق بين الطبقات . وسنعالج إذابة

الفوارق بين الطبقات فيما بعد في موضوع فلسفة الاشتراكية العربية . أما الآن فنشير إليها فقط من ناحية علاقتها بمشكلة الصراع بين الطبقات فقط .

إن إزالة الفوارق بين الطبقات يجب أن لا تقتزن في أذهانتنا بإلغاء الفوارق بين الطبقات . فكل مجتمع اشتراكي ما دام قد وضع الضمانات الكافية لعدم الاستغلال الطبقي والوقوف في وجه الاحتكارات والاقطاع . فمن حقه بعد ذلك أن يفرق بين الناس على أسس أخرى كثيرة قد نعرض لها فيما بعد تفصيلا وأهمها العمل والمساهمة في زيادة الإنتاج ، ونوعية العمل نفسه وكلها أسس تجعل من المواطن مواطنا صالحا وقربه لا إلى مجتمعه فحسب بل إلى الله . ذلك أن الدين الإسلامي لم يفرق بين الناس ولم يرفعهم بعضهم فوق بعض درجات . إلا على أساس مجموعة من المبادئ المثلى فأفضلية الإنسان على أخيه الإنسان لم تقم في الدين الإسلامي على أساس من اللون أو الجنس بل على أساس التقوى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » ، وعلى أساس الجهاد والعمل : « وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً ، درجات منه ومغفرة ورحمة » ، وعلى أساس الإيثاق في سبيل الخير : « لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون » . وعلى

أساس الاتفاق على الزوجة كذلك في حالة الرجل « أو في حالة
أفضلية الرجل على المرأة : « الرجال قوامون على النساء بما فضل
الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم » ، مع ملاحظة
ان هذا الاتفاق الذي يجعل للرجل قوامته على المرأة مصدره
مبدأ تقسيم العمل بينهما . وإن كان الله تعالى أولاً وأخيراً
لا يضيع عمل حامل من ذكر أو أنثى : « أنى لا أضيع عمل حامل
منكم من ذكر أو أنثى » . ولهذا ، فإن مبدأ العمل في الإسلام
هو المبدأ الرئيسى فى تقويم الفرد سواء كان ذكراً أو أنثى .
إذ أن الله تعالى قد أباح العمل والكسب للرجل والأنثى ، وجعل
لكل منهما نصيباً فيما اكتسب ، حيث يقول : « للرجال نصيب
مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن » .

٦ - فلسفة الوحدة العربية

لم تعد الوحدة العربية نظرية في حاجة إلى إثبات ؛ إنها وجود قائم . ولم تعد حقيقة مجردة علينا أن نجهد أنفسنا في تلمس الطرق المختلفة إلى معرفتها وتفسيرها ؛ إنها حياة نعيشها .

ولم تعد فكرة تكشف أماننا عن طريق التحليل المنطقي الجاف ؛ إنها تجربة حية غنية تمتد بجذورها فيها .

وقد عبر الميثاق عن هذا الوجود القائم للوحدة العربية بقوله : « إن الأمة العربية لم تعد في حاجة إلى أن تثبت حقيقة الوحدة بين شعوبها . لقد تجاوزت الوحدة هذه المرحلة وأصبحت حقيقة الوجود العربي ذاته » .

وهذه النظرة إلى الوحدة العربية بالغة الأهمية . . وأهميتها قائمة في أنها تجلبنا كثيراً من التفسيرات النظرية للوحدة العربية التي إن نجحت في الوقوف على جانب أو جانبيين منها ، فإنها لن تحيط بجوانبها كلها .

في هذه التفسيرات النظرية للوحدة العربية يبدأ الفكر بفكرة معينة أو مجموعة من الأفكار تبدو أمام عقله على أنها مقنعة وكافية للإحاطة بوجود الوحدة العربية . وتسيطر عليه هذه الفكرة أو مجموعة الأفكار حتى تمثل عنده مفتاح أو مفاتيح السريديرها فتنتفتح أمامه قلعة الوحدة العربية . ويستبد به هذا الاتجاه أكثر وأكثر حتى يصبح عزمه على أن يقدم لنا « مذهباً » في الوحدة العربية ، يمثل بناء محكما من الأفكار ، ترتبط ببعضها برباط واحد ، وتقوم كلها على دعامة واحدة . ثم يكتشف أخيراً أن وجود الوحدة العربية شيء آخر غير كل هذه الأفكار التي أعدها إعداداً . وجهازها تجهيزاً . فيتبين أخيراً أن الوحدة العربية تستعصى على « المذهبية » في التفكير . وما ذلك إلا لأنها حياة ، لا تطبق أن تحبس داخل أسوار بناء أو تسق عقلي .

هذه المذهبية في التفكير تحاول مثلاً أن ترد وجود الوحدة العربية إلى فكرة الجنس العربي وجرياً وراء هذا اللون من التفكير ، أخذ بعض مفكرينا يفتشون عن الصفات التي اشتهر بها أفراد الجنس العربي من الشهامة والاباء والكرامة والعزة

والكرم والشرف وإغاثة المستجير... إلخ وقدموها لنا على أنها صفات تقوم عليها الوحدة .

لكن هذه بداية غير موفقة لمعالجة الموضوع . فضلا عن أنها تثير صعوبات كثيرة . منها أن فكرة الجنس نفسها قد عفى عليها الزمن ، ولم تعد تتفق مع منطق القرن العشرين . فإذا كان القرن التاسع عشر قد شهد بعض البحوث التي حاولت تأسيس القوميات على فكرة الجنس ، ونادت بأفضلية الجنس الآرى مثلاً على الجنس السامى بما يشتمل عليه من جنس عربى ، فإن كل هذا الكلام لم يعد بالكلام العلمى ، وأصبح من المبادئ المتفق عليها الآن أن لاثار فكرة الجنس عند الحديث عن القوميات .

وقد قاومنا ما وسعنا ذلك دعوات التفرقة العنصرية والتفرقة على أساس الجنس فى الميدان السياسى لأننا لسنا دعاة عنصرية . والأجناس كلها عندنا سواء .

ولا فضل لاحدما على الآخر إلا بتمسكه بحقوق الشعوب فى تقرير مصيرها بنفسها واحترامه لهذا الحق ودفاعه عنه . ولذلك علينا أن نكون منطقيين مع أنفسنا . فلا تؤسس الوحدة العربية أو القومية العربية على فكرة قاومها فى المجال الدولى .

فكسكون بهذا كمن يحل لنفسه ما يحرمه على الغير . أو كمن يكيل
بكيلين . فضلا عن هذا . فإتنا إذا نظرنا إلى الحضارة العربية
نفسها سنجد أن كثيرين من مفكرى العرب وفلاسفتهم لا ينتمون
إلى الجنس العربى لأنهم كانوا من الموالى النازحين من تركيا
أو من فارس أو أفغانستان أو غيرها . ومع هذا ، فلم يمنعهم
جنسهم غير العربى من أن يكونوا عربا . واليوم نجد أيضاً
جماعة الاكراد مثلاً فى القطر العراقى أو فى الجمهورية العراقية
ليسوا من أصل عربى . ومع ذلك فهم أعضاء طاملون فى الوحدة
العربية .

وعلىنا أن تذكر دائماً أن القومية التى تقوم على فكرة
الجنس ، قومية مقفلة تصبح عدوة للقوميات والشعوب والأجناس
الأخرى . أما القومية التى ترفض هذا الأساس فحبها الطبعى
هو الإنسانية كلها .



هذه إحدى الأفكار النظرية التى علينا أن نستبعدها
فى حديثنا عن الوحدة العربية . وفكرة أخرى علينا كذلك
أن نتجنبها فى حديثنا عن الوحدة العربية ، وهى محاولة تأسيس
هذه الوحدة على الدين الإسلامى .

فوجود الوحدة العربية سواء نظرنا إليه من ناحية الماضي والتاريخ أو من ناحية الحاضر يتعدى نطاق الدين الإسلامى وإن كان يشملهُ . فكثير من المفكرين والفلاسفة الذين انتموا إلى الحضارة الإسلامية وأثروا فيها وتأثروا بها لم يكونوا يدينون بالإسلام . بل إن مدارس فلسفية قائمة بذاتها كمدارس الرُّها ونصيبين وجَندِيسابور كانت لغة الدراسة فيها هى اللغة السريانية . وقد كانت فى ذلك الوقت لغة الكيسة الشرقية والغرية على السواء . وكان القائمون بالتدريس فيها مسيحيين من النساطرة أو البعاقبة . وبالإضافة إلى هذا ، فإن حركة الترجمة التى استمرت من القرن الرابع الميلادى إلى القرن الثامن تقريباً ، والتى نقلت فيها كتب الفلسفة من اليونانية إلى السريانية، ثم من السريانية إلى العربية ، هذه الحركة حمل لواءها مفكرون وفلاسفة مسيحيون .

هذا عن الماضى ، أما فى الحاضر ، فلا أحد يستطيع أن ينكر أن الجمهورية العربية المتحدة تضم مسيحيين يعيشون بيننا ۝ ويرتبط وجودهم بوجود القومية العربية والوحدة العربية .



ولتأمل بعد هذا أن يقول : وماذا أبقى بعد هذا من أسس الوحدة العربية ؟

وسأجيبه باننى أفضل أن تؤسس الوحدة العربية على الحضارة الإسلامية . فالحضارة الإسلامية قد أثرت وتوثر فى كل من ماش ويعيش فى ظلها من مسلمين ومسيحيين على السواء . والحديث عن الوحدة العربية لا يكتمل إلا بالحديث عن الحضارة الإسلامية التى تضم الدين الإسلامى ، ولكن وجودها فى الماضى والحاضر يتعدى نطاق وجود هذا الدين .

نمود ونقول إن وجود الوحدة العربية لا يمكن أن يمحصر فى فكرة بعينها لأنه ، شأنه فى ذلك شأن كل وجود ، يضيق بالأفكار والمقولات والقوالب والإطارات العقلية النظرية .



ولذلك فإن الميثاق عندما أراد أن يرد الوحدة العربية إلى عناصرها راعى أن هذه الوحدة العربية تجربة حية نعيشها قبل أن تكون فكرة نظرية فى رأس صاحبها . وراعى أنها تمثل وجود الأمة العربية الذى يتعدى كل محاولة عقلية لحصره وتضييق الحناق عليه .

ويخرج القارئ للباب التاسع من الميثاق وهو الباب الخاص بالوحدة العربية بملاحظتين هامتين :

١ — أرجع الميثاق عناصر الوحدة العربية إلى وحدة اللغة ووحدة التاريخ ووحدة الأمل « وحدة اللغة التي تصنع وحدة الفكر والعقل ، ووحدة التاريخ التي تصنع وحدة الضمير والوجدان ، ووحدة الأمل التي تصنع وحدة المستقبل والمصير . هذا بالإضافة إلى وحدة الهدف التي سنتحدث عنها فيما بعد . لكن علينا أن نلاحظ أن الميثاق قد أغفل تامداً الحديث عن الجنس وعن الدين في الوحدة العربية ، وأن العناصر التي أرجع إليها هذه الوحدة ليست مقولات نظرية بل استوحاها كلها من الوجود القائم للوحدة العربية .

٢ — في حديث الميثاق عن هذه العناصر نلمس اقتناعه بأنها لا يمكن أن تحيط بالوجود الفعلي للوحدة العربية . ولذلك نجده يقول : « يكفي أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة » . ويكفي أنها تملك وحدة التاريخ ، ويكفي أنها تملك وحدة الأمل » . وهذه اللهجة ليس معناها أن هذا العنصر أو ذاك يكفي لاستيعاب وجود الوحدة العربية ، بل معناها أن وجود هذه الوحدة أمر مفروغ منه .

وتحليل الميثاق لوجود الوحدة العربية على هذا النحو الرائع،
 وتجنبه الاعتماد على الأفكار النظرية في تناوله لها يدعونا
 إلى الإشارة إلى خاصية رئيسية في فلسفة الميثاق بوجه عام وهذه
 الخاصية قد لحصها الرئيس جمال عبد الناصر في إحدى كلماته
 بقوله : « إننا لم نتمك في النظريات بحثاً عن حياتنا ، وإنما
 انهمكنا في حياتنا ذاتها بحثاً عن النظريات » . ومعنى هذه العبارة
 أننا نبدأ في كل نظراتنا الفلسفية من الواقع ومن الوجود القائم ،
 ثم نأخذ في تحليل هذا الوجود إلى عناصره التي نعيشها وتتفاعل
 معها في تجربتنا الحية . فإن هذا أجدى بكثير من البدء
 بفكرة أو بمجموعة من الأفكار قوم بنشرها على الوجود ،
 وصب الواقع فيها متوهمين أنها ستحيط بهذا الوجود وأنها سوف
 تلف ذلك الواقع . مع أن دائرة الوجود أو دائرة الواقع تتعدى
 بطبيعة الحال دائرة المعرفة بكل مقولاتها وإطاراتها .



وفلسفتنا العامة من هذه الناحية فلسفة واقعية . وقد رأينا
 هذا الطابع الواقعي فيما قدمناه حتى الآن من تحليلات لنظرة
 الميثاق في العلاقة بين الفكر والتجربة ■ وفي الدور الفلسفي

للإنسان العربي ، وفي مشكلتي الحرية والصراع بين الطبقات .
ونحن نلسه الآن في معالجة الميثاق لموضوع الوحدة العربية .
وخلاصة هذا الطابع الواقعي اتنا في فلسفتنا التي نقدمها
إلى العالم راعينا أن نبدأ من حياتنا نفسها ، من وجودنا نفسه ■
من واقعنا ذاته . وأن نقوم بتحليله لنستخلص منه النظرية
الفلسفية التي لا بد أن تنجى في هذه الحالة تابعة من هذا الواقع ■
متماشية معه . ذلك أننا نتجنب النظريات والبدء بها ، أيا كانت
هذه النظريات سواء كانت إقتصادية أو إجتماعية أو سياسية
أو فلسفية ■ وسواء كانت مستوردة أو غير مستوردة . ونتجنب
محاولة فرضها على واقعنا ووجودنا . لأن الذي يبدأ من النظريات
قد لا ينتهي إلى الوجود على الإطلاق . وقد ينتهي إلى وجود
مصطنع . وعلى العكس من ذلك فإن من يبدأ بالوجود يأخذ
في تعمقه والغوص إلى أبعد أبعاده ، فينتهي حتما إلى النظرية
الملائمة التي تبناها جماهير الناس لا لشيء إلا لأنهم يرون فيها
أنفسهم وحياتهم الواقعية ويحسون أنها أحسن التعبير عن
وجودهم .

ننتقل بعد هذا إلى الحديث عن وحدة الهدف التي أصبحت
الشعار الحقيقي والبطامة الكبرى للوحدة العربية .

ووحدة الهدف تنقلنا فوراً من الحديث عن الماضى إلى الحديث عن المستقبل . وبدلاً من أن تضطروا إلى المشى وعبوتنا متجهة إلى الخلف ، نقف فى ماضينا عن العناصر النظرية التى من الممكن أن تدعم الوحدة العربية ، وتجعلنا نمشى شاخصين بأنظارنا إلى الأمام ، إلى المستقبل .

حقاً إننا لا نريد أن تقطع صلتنا بماضينا ، ولن نستطيع ذلك حتى لو اردنا . وليس هناك ما يدعونا إلى هذا لأن ماضينا العربى والحمد لله زاخر بكثير من المواقف المشرفة التى تدعم الوحدة العربية . لكن الذى نريد أن نؤكد هنا أن النظر إلى مستقبلنا والتطلع إليه ، من خلال حاضرنا أجدى علينا بكثير من أن نلثنت نحو الماضى . أى أن الاهتمام بالبحث عن الهدف من وراء وحدتنا العربية يلقى بنا فى أحضان المستقبل المشرق بدلاً من أن يجعلنا نكتفى بالوقوف على أعتاب الماضى الذى غرب . والبحث عن الهدف هو ما يسمى فى الفلسفة بالبحث عن العلة الغائية . ذلك لأن الفلاسفة قد فطنوا من قديم إلى أن تحديد الغاية من وجود الشيء والنجاح فى تحديد الهدف من قيامه ، يساهم مساهمة فعالة فى فهمنا لوجوده ويجعلنا نضع أيدينا على سر هذا الوجود وعلته .

وقد جرى العرف الفلسفى على التقليل من أهمية البحث فى الغاية ، أو على النظر إليه على أنه بحث غير علمى . وكثيرا ما يردد طلاب الدراسات الفلسفية هذا الكلام ، ويقولون بشير وعى أن البحث فى الغايات يعد الباحث عن المنهج العلمى السليم القائم على البحث الوصفى . لكن هذا الكلام إذا كان صحيحاً وضرورياً فى وجوب إبعاد البحث العلمى عن الغايات الشخصية وعن الأهداف السياسية وكذلك عن مجرد التطبيق العلمى ، لضمان سير الأبحاث العلمية وتقديمها المتصل ، فإن علينا أن لا نأخذها على علاته ونطلقه إطلاقاً أعمى . ونحن ندعو هنا إلى مزيد من العناية بالغايات أو بالعلل الغائية وبالأهداف فى النظرتين الفلسفية والعلمية معاً . لأن الاهتداء إلى الغاية أو الهدف بمثابة إهتداء إلى اللولب المحرك للمذهب الفلسفى وللنظرية العلمية على السواء . ولأن البحث فى العلة الغائية ما دمنا قد وضعنا الضمانات لكونه بحثاً علمياً يتبع المنهج العلمى القويم ، فإنه يصبح ولاغبار عليه . وقد نادى فلاسفة معاصرون « نذكر منهم صمويل ألكسندر وهوبتهيد » بما تنادى به هنا .

ونظرة واحدة إلى سياستنا العامة وإلى ما حققناه من انتصارات تهنعنا بصدق ما نقول . فوضوح الهدف فى سياستنا كان السبب الأكبر فى النجاح الذى حققناه .

ولذلك علينا أن نسأل أنفسنا ونحن بصدد البحث في الوحدة العربية هذا السؤال : ما هو الهدف من وراء الوحدة العربية ؟
الإجابة : إن الوحدة العربية ليست هدفاً في ذاته . فنحن نطالب بها ونستجيب لوجودها الذي يلح علينا لأننا نرى فيها قوة للجماهير الشعب العربي وتدعياً لكيانهم المادى والمعنوى «
ووسيلة فعالة لاسترداد فلسطين السليبة .

لكننا نعلم أيضاً أن ضعف العرب وتحاذلهم في الماضى لا يرجع إلى عدم اتحادهم بقدر ما يرجع إلى التخلف الإقتصادى الذى فرضه الاستعمار عليهم ، أو قل إن الأمرين متصلان تمام الاتصال . ولهذا ، فإن أى بحث جاد فى تدعيم قوة الجماهير الشعبية باعتبار أنه يمثل الهدف الرئيسى للوحدة العربية يجب أن تصحبه — كما يقول الميثاق — « جهود عملية ملء الفجوات الاقتصادية والاجتماعية الناجمة من اختلاف مراحل التطور بين شعوب الأمة العربية » . ولا توجد غير وسيلة واحدة لسد هذه الفجوات الاقتصادية والاجتماعية بين شعوب الأمة العربية ونحن بهذه الوسيلة الثورة الاجتماعية الاشتراكية التى تستطيع بها هذه الشعوب أن تغير وجه حياتها ، وتستطيع بها أيضاً أن تسترد فلسطين .

وهكذا نرى أن الوحدة على أساس الاشتراكية هي الوحدة الحقيقية الجديرة بتحقيق القوة الفعالة للعرب . وكل وحدة تقوم على غير هذا الأساس ليست إلا شقشقة ألقاظ .

إن مجرد تجمع العرب في صف واحد لن يحقق قوة حقيقة لهم . لأن قوتهم اليوم ليست في مجرد تجمعهم بل في قدرتهم على تعويض ما فاتهم في سباق الزمن الذي كتب عليهم أن يقوموا به ضد تخلفهم . ولن ينفع في هذا ترميم البناء القديم المتداعي وصلبه بقوائم ، وإعادة طلائعه . . عن طريق الإصلاح . شيء واحد فقط هو الذي سيحقق هذا الهدف : الثورة الاشتراكية . لقد مضى الوقت الذي كانت الشعوب العربية فيه مطالبة بالثورة ضد الاستعمار . إنها مطالبة اليوم بثوره من طراز آخر . مطالبة بثوره إجتماعية ، مطالبة بالثورة على تخلفها .



يبد أن تحقيق الثورة الاشتراكية والقضاء على الرجعية وأذئابها لن يكون بالأمر السهل ، في بعض أجزاء الوطن العربي . فالعالم العربي يشهد اليوم نوعين من التجمع . تجمع بين القوى التقدمية ، وتنسيق في العمل بين أهدافها الاشتراكية وتجمع من طراز آخر تقوم به العناصر الرجعية والإتهازية

التي اربطت وجودها بوجود الرجعية والرأسمالية المستغلة .
هنا ويبرز دور التنظيمات الشعبية التي تستطيع وحدها تعبئة
جهود العاملين بها للقضاء على كل محاولات الرجعية ومنع تسلسلها
إلى صفوفهم . وهذا هو الدور الذي يضطلع به الإتحاد
الإشتراكي العربي في التجربة المصرية التي ستظل التجربة
الرائدة بالنسبة إلى التطبيق العربي للإشتراكية .



٧ - فلسفة الاشتراكية العربية

المقدمة الثورة غاية في ذاتها بل هي وسيلة لتحقيق التغيير الجذري الشامل للمجتمع . والاشتراكية هي الطريق الوحيد لتحقيق هذا التغيير ، وهي الطريق الوحيد لتحقيق الديمقراطية بكل أشكالها السياسية والاجتماعية ، وهي كذلك الجسر الذي يجب أن تعبره شعوب الأمة العربية لتحقيق الوحدة الشاملة .

والإطار العام الذي علينا أن نضع فيه اشتراكيتنا العربية هو نفس الإطار الذي وضعنا فيه تصور الميثاق للعلاقة بين الفكر والتجربة ، وتصوره للحرية ، وتصوره للتاريخ ، وللصراع بين الطبقات ، وللوحدة العربية . فالفكر في الميثاق يقوم على التجربة ، ولكنه لا يسمح بطغيانها عليه لأنه يؤثر فيها كما يتأثر بها . والحرية في الميثاق تنغذى بالقيود وتنمو في رحابها لكنها لا تمطر إليها على أنها أغلال للفرد ، بل على أنها تنظيمات لها . والتاريخ في الميثاق يعترف بتأثير الظروف التاريخية والاقتصادية على الإنسان ، ولكنه لا يشكر أثر الإنسان

فى التاريخ . وفيما يتعلق بمشكلة الصراع بين الطبقات نجد أن الميثاق يترف كذلك بوجودها وحتميتها ، لكنه يقدم حلا سلميها لما يقوم على إذابة الفوارق بين الطبقات فى إطار من الوحدة الوطنية ، ويهدف إلى تجميع القوى العاملة كلها دون أن يغلب طبقة بعينها على أخرى .

وإذا أردنا تلخيص الموقف الفلسفى للميثاق فى كل هذه المشكلات لقلنا إن موقفه هو موقف الحياى الفلسفى .

وهذا الموقف هو نفس الموقف الذى وقه الميثاق من المشكلة التى تعنينا الآن فى فهم فلسفة الاشتراكية العربية ، وهى الفلسفة التى تعنى بتحديد العلاقة بين نشاط الفرد ونشاط الدولة . فالاشتراكية العربية تقوم على الإيمان بنشاط الفرد ، وتقوم كذلك على الإيمان بتدخل الدولة وتتخذ لنفسها حياىا فلسفيا بين هذين الإيمانين .

لكن كلمة « الحياى » من الكلمات التى علينا أن نقابلها فى كثير من الحذر . فالحياى الفلسفى لا يعنى الوقوف فى منتصف الطريق ، ولا يعنى حلا وسطا يتصف بكل الضعف الذى تتصف به الحلول الوسطى ، ولا يعنى الرغبة فى التوفيق بين طرفين ، ولا يعنى التلقيق بين محاسن كل من النقيضين ، والجمع بينهما

فى مزيج معين . كلا . الحياء الذى تقول به فى الفلسفة حياء
ديالكتيكى . وبوسعنا أن نستبدل به نهائيا كلمة « الديالكتيك »
التي تعنى فى الفلسفة حركة الفكر . وتبعدنا عن الأضرار
التي أشرنا إليها الآن والتي قد يۇدى إليها استعمالنا لكلمة الحياء
وفهمنا له فى معناه الظاهرى .

لكن هذه المخاوف من استعمالنا لهذه الكلمة ستزول من
تلقاء نفسها إذا فهمنا أننا هنا بإزاء حياء فلسفى . . . والفلسفة
بطبيعتها تعنى حركة الأفكار وصراعاها . وكل فلسفة تحترم نفسها
لا يمكن أن تقوم على الرغبة فى التنايق بين طرفين . بل تعنى
أولا وقبل كل شىء عمق النظرة والصدق فى التحليل . وقدما
عندما انتهى أرسطو فى الأخلاق إلى نظرية الوسط الأخلاقى .
وإلى تعريفه الفضيلة بأنها وسط بين رذيلتين هما الإفراط
والتفريط ، أقام تفرقة هامة بين الوسط الرياضى الذى يقع
فى منتصف المسافة تماما بين قطبتين مثلا وبين الوسط الأخلاقى
الفلسفى الذى قد تملى عليه الظروف إلى أن يميل نحو هذا الطرف
أو ذاك ، وإلى أن يصبح له مجال ، شبيه بالمجال المغناطيسى .
له من المرونة ما يبعده عن الدقة الرياضية النظرية . وقد رأينا
فى معالجتنا للفقرات السابقة صدق هذه النظرية الحيادية المرنة .

وسنلمس الآن تطبيقاً آخر لها في فهمنا لفلسفة الاشتراكية العربية.
ولكن علينا قبل هذا أن نشير إلى العلاقة بين هذه الفلسفة
الحيادية المرنّة ومبدأ عدم الانحياز أو مبدأ الجياد الايجائى
الذى اعتقناه فى المجال الدولى ، وتسلىح به شعبنا — كما يقول
الميثاق — للعمل من أجل السلام . فاعتناقنا لهذا المبدأ فى المجال
الدولى لم يكن من أجل إرضاء الكتلتين الشرقىة والغرىسة
والوقوف موقفاً وسطاً فى الصراع القائم بينهما . بل العكس هو
الصحيح . لأن حيادنا أو عدم انحيازنا معناه مقاومة الصراع
الدولى والوقوف فى وجه التكتلات . ولذلك كان من الطبقى
أن يفسره كل من الفريقين على أنه موقف مناهض له ، اعتماداً
على المبدأ القائل بأن « من لا يكون معنا فهو علينا » . ولكن
مضت الأيام تؤكد خرافة هذا المبدأ المزعوم ، وتؤكد أن
الدافع الحقيقى من وراء عدم الانحياز الذى وقفناه لم يكن
إلا الرغبة الجادة فى تدعيم السلام . أى أنه لم يكن من أجل
مساندة كتلة معينة ، ولم يكن كذلك من قبيل فض أيدينا من
الصراع الدولى ، وعزل أنفسنا عنه ، والوقوف موقف
« المتفرج » من الأحداث التى تدور حولنا .



وإذا أردنا بعد هذا تلخيص فلسفة الاشتراكية العربية
لفلنا إنها تقوم على المبادئ الآتية :

١ — جيلاد فلسفي بين تدخل الدولة والنشاط الفردي
في الميدان الاقتصادي .

٢ — تحقيق الكفاية والعدل .

٣ — العمل بمقتضى المبدأ الاشتراكي الذي يقول : « لكل
بحسب عمله » .

٤ — العمل بمقتضى المبدأ الإنساني العلمي الذي يجعل
الاشتراكية تؤمن بالتقدم العلمي مع محافظتها في الوقت نفسه
على كرامة الإنسان .

وسنشير إشارة عابرة إلى كل مبدأ من هذه المبادئ الأربعة :



فالاشتراكية العربية تؤمن بتدخل الدولة في الميدان
الاقتصادي وتؤمن في الوقت نفسه بالنشاط الفردي وترى عدم
التضحية بأحد هذين المدينيين لحساب الآخر . أما مبدأ تدخل
الدولة في النشاط الاقتصادي فليس ثمة ما يدعو إلى إعادة قول
الميثاق في المبررات التي جعلت الدول في العصور الحديثة تؤمن
بهذا المبدأ وترفض الاقتصاد الحر ، ولترك الحديث في هذا

إلى رجال الاقتصاد . وإنما يكفي أن نشير إلى بعض مظاهر تدخل الدولة في الاشتراكية العربية .

فمن هذه المظاهر خلق القطاع العام وتمكينه من التخطيط الاقتصادي — ملكية الشعب للهياكل الرئيسية لعملية الإنتاج (السكك الحديدية والطرق والموانئ . . . الخ) — وملكيته للصناعات الثقيلة والمتوسطة وإشرافه على ثلاثة أرباع الصادرات — قوانين الضرائب التصاعدية على المباني وقوانين تخفيض الإيجارات . تأمين الشركات — الحد من الملكية الزراعية . .

أما عن مظاهر محافظة الاشتراكية العربية على النشاط الفردي فيبدو واضحاً في اعتراف الدولة بالدور الذي يلعبه القطاع الخاص في التنمية والسماح بالملكية الخاصة في مجال الصناعات الخفيفة بشرط أن تكون تحت سيطرة القطاع العام — السماح للقطاع الخاص في ميدان التجارة الخارجية بممارسة نشاطه في حدود ربع الصادرات — السماح له بممارسة نشاطه في ميدان التجارة الداخلية بشرط أن تفهم التجارة على أنها خدمة وتوزيع مقابل ربح معقول لا على أنها استغلال للشعب — عدم تأمين الأرض والاعتراف بالملكية الفردية فيها في حدود لا تسمح بالإقطاع . والمهم أن نفهم الأساس الفلسفي لهذه النظرة الحياضية بين

تدخل الدولة والمحافظة على النشاط الفردي في الميدان الاقتصادي ونربطه بالديالكتيك الحى بين الفرد والمجتمع في اشتراكيتنا . . فالمجتمع في بعض الفلسفات الاشتراكية المنطرفة يبدو وكأنه تين ضخى تنصر فيه إرلادات الأفراد ، وجهاز كبير يجعل من شخصية الإنسان شخصية ملساء وينظر إلى الفرد على أنه مجرد رأس فى القطيع . والأفراد فى هذه المجتمعات يظهرون أمام من يراقبهم على أنهم مسوقون إلى مصير مجهول ❧ حرما إلى الأبد من منعة المبادرة الفردية ❧ والاستقلال فى الشخصية . واشتراكيتنا تعارض هذا الضغط المنطرف من جانب المجتمع والدولة على الأفراد . لكنها تعارض كذلك الحرية الفردية العابثة العريضة التى تقوم على الانطلاق بغير قيد ، وتسعى إلى الاستقلال القائم على الأناية وحب الذات ❧ وتؤدى دائماً إلى تفكك أواصر المجتمع .

ومعارضة اشتراكيتنا العرية لهاتين النظرتين معناه أنها نظر إلى مشكلة التعارض بين الفرد والمجتمع على أنها مشكلة زائفة فالفلسفات الاشتراكية التى تقوم على ضغط المجتمع وقمع الأفراد لم تنظر إلى سلوك الأفراد إلا على أنه سلوك منحرف يعصف بالمجتمع ويقوضه . لكن هذه مبالغة لا تقرأها عليها لأن النشاط

الفردى قد يكون بناء ومفيدا . والفلسفات الفردية المتطرفة نظرت إلى المجتمع نظره واحدة لا قهرها عليها أيضا ، لأنها افترضت أن سلطة المجتمع تتعارض دائما مع حرية الأفراد . مع أن هذا غير صحيح دائما . إذ أن المجتمع قد خلق لتنظيم حريات الأفراد وتميقها على وجه يحقق سعادة المجموع ولم يخلق أبدا لإرهاب الافراد .



وتصور الاشتراكية العربية للمجتمع على هذا النحو يقودنا إلى الحديث عن تصورها للدولة ، والإشارة في الوقت نفسه إلى المبدأ الثانى الذى تقوم عليه وهو مبدأ الكفاية والعدل . فالدولة فى الاشتراكية العربية ، وفى كل اشتراكية ، لا تمثل فقط الأداة التى يتدخل عن طريقها المجتمع لمقاومة كل استغلال فى النشاط الاقتصادى ، وهو ما أشرنا إليه سابقا . بل تمثل تمثل كذلك الأداة التى يصطنعها المجتمع ليحقق رفاية الشعب عن طريق الكفاية أى وفرة الإنتاج وزيادته ، وعن طريق العدل أى العدالة فى توزيع الإنتاج . ولا يستقيم معنى الدولة فى المجتمع الاشتراكي إلا إذا ربطنا بينه وبين مبدأ الكفاية والعدل . أما الاقتصاد على فكرة التدخل فى فهم رسالة الدولة فى المجتمع

الاشتراكي ■ فإن هذا سيؤدي حتما إلى اقتران مفهوم الدولة بمفهوم الاحتكار ، وسيجعل من أجهزتها وموظفيها طبقة مستغلة بيروقراطية تستغل عرق ونشاط الافراد والمؤسسات في سبيل مصلحتها الذاتية التي ستفصل في هذه الحالة عن مصلحة الجماهير ومبدأ الكفاية القائم على الزيادة في الإنتاج مرتبط بشمكين القطاع العام من التخطيط ضمانا لحسن سير عملية الإنتاج . « مع ملاحظة أن التخطيط تطبيق للمبدأ الارسطي المعروف وهو مبدأ القوة والفعل » لانه يقدم لنا نظرة للشيء أو للمشروع لا تقتصر فيها على حالته الحاضرة أو وجوده بالفعل بل تتطلع فيها إلى حالته المستقبلية وإلى المدى الذي يمكن أن تصل إليه إمكانياته وتطورها ■ . ومرتبطة كذلك بزيادة الفادرين على الاستثمار وتوسيع نطاق الخدمات ، لان في هذا قوة دافعة لزيادة الإنتاج نفسه . ومرتبطة أيضا باستمرار التزايد في المدخرات من أجل تشجيع الرأسمال الوطني غير المستغل على اقتحام الاستثمارات الجديدة .

أما مبدأ العدل القائم على العدالة في توزيع الإنتاج . فالأصل فيه أن خلق القطاع العام وتحقيق ملكية الشعب لأدوات الإنتاج وتأميم الشركات والمؤسسات ... إلخ يهدف إلى شيء واحد فقط

هو أن كل فائض في القيمة ينتج عن نشاط المؤسسات لابد وأن يرتد إلى الدولة لتتولى هي توزيعه على جميع أفراد الشعب في صورة خدمات وإصلاحات وتأمينات إجتماعية ونحمة . . . إلخ ولا شك أن العدالة في توزيع الإنتاج قائمة على أساس أن الإنتاج كله في الاشتراكية أصبح ملكا للشعب ، وعلى أساس أن العمل كله في الاشتراكية سواء كان عملا من جانب الفرد أو من جانب المؤسسة أصبح يقصد به خدمة الشعب كله بجميع طبقاته أو فئاته



وهذا يقودنا إلى الحديث عن الدعامة الكبرى للتفكير الاشتراكي بوجه عام أو عن روح التفكير الاشتراكي . فروح التفكير الاشتراكي أنه تفكير على مستوى الأمة . والفرد في النظام الاشتراكي لا يتحدد وجوده عن طريق فردانيته ■ ولا عن طريق ارتباطه إلى مؤسسة أو مصلحة معينة ، ولا يتضح كيانه عن طريق ارتباطه إلى قطاع واحد من قطاعات المجتمع ، بل لابد أن يتجه في كل ما يفكر فيه وفي كل ما يقوم به إلى الأمة بأسرها . وجميع التكتلات التي يقوم بها الأفراد في قطاع معين أو في حرفة معينة لا يقصد بها على الإطلاق في النظام

الاشتراكي تكتلات لهم ولصالحهم بل الأصل في نشأتها أنها أجهزة تعمل على مستوى الأمة .

فليس المقصود مثلا باتحادات العمال والنقابات في النظام الاشتراكي أنها أجهزة تظم في داخلها مجموعة من الاتحادات العمالية التي يمثل كل منها أصحاب حرفة معينة . وليس المقصود بها أنها حاصل جمع مجموعة من النقابات الصغيرة . بل الأصل في نشأتها أنها أجهزة تعمل على مستوى الأمة . وتناقش جميع مشاكل الأمة بجميع طبقاتها .

إن العمال في اتحاداتهم لا يمثلون اتحاداتهم فقط ، بل يمثلون الأمة بأسرها . إنهم قادة وموجهون حقيقيون للأمة . ومن حقهم بل ومن واجبهم أن لا يقتصرُوا في اجتماعاتهم التي يعقدونها على مناقشة مشاكلهم الخاصة بل عليهم أن يتعدوها إلى مناقشة جميع المشكلات التي تواجه الأمة من النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية . والأمْر على هذا النحو في سائر النقابات التعليمية والهندسية ونقابات المحامين وغيرها ، وكذلك في مجالس القرى والمدن والمحافظات ، وقبل هذا كله في وحدات الاتحاد الاشتراكي العربي .

والحق أن أعدى أعداء الروح الاشتراكية ، بالإضافة إلى الاتهازية ، شيئان : الطائفية والانفصالية . والدور الرئيسي

للاتحاد الاشتراكي العربي قام في تنظيم الشعب بجميع فئاته في إطار واحد ، ومقاومة كل ما يهدده من طائفة وانفصالية ، والربط الدائم بين العمل داخل الوزارة والمصلحة والمؤسسة والنقابة من حيث الحطة والأهداف والمتابعة والتطوير وبين مصالح الجماهير . لأن تفكير العامل في مؤسسته والفلاح في جمعيته النعوانية والنقابي في نقابته ليس محصورا في النطاق الذي يعمل فيه فقط ، بل يجب أن يكون تفكيراً على مستوى الأمة .

* * *

ننتقل بعد هذا إلى الحديث عن المبدأ الثالث وهو المبدأ الذي يقول : « لكل بحسب عمله » . فاشتراكيتنا العربية تقوم على إذابة الفوارق بين الطبقات ، لا على إلغاء هذه الفوارق . والحق أن إلغاء الفوارق بين طبقات الأمة إلغاء تاما ليس إلا مجرد مبدأ نظري لم يطبق حتى الآن في أي بلد اشتراكي ، حتى في الاتحاد السوفيتي نفسه . أما مبدأ إذابة الفوارق بين الطبقات فيختلف فهم الدول الاشتراكية له . ففي روسيا يقوم هذا المبدأ على أساس ملكية الدولة لكل أدوات الإنتاج وفروعه وعدم السماح للملكية الخاصة . أما عندنا فيقوم على أساس إباحة الملكية الخاصة في حدود لا تسمح بالاستغلال

والإقطاع . ويدولى أن في تصور كهذا لا بد أن يؤخذ العمل مأخذ الجد ، ويصبح ثمرة العمل حافزا يحفز العامل على مضاعفة نشاطه . ومن ثم يجد المبدأ الاشتراكي القائل : « لكل بحسب عمله » مجالا أوسع في التطبيق .



وأخيراً فإن اشتراكيتنا العربية في مبدئها الرابع تؤمن بالتقدم العلمي والمدنية وثق بالإنسان في صراعه مع الطبيعة . وبهذا تختلف عن اشتراكيات أخرى عرضها الفكر الفلسفي عند الرواقين والكلبيين وعند جان جاك روسو وعند تولستوى أيضاً ، مارضت التقدم والمدنية ، وكانت حجتها في هذا أن الاشتراكية معناها العدل والمساواة ... والمدنية هي الأصل في الفروق الصارخة التي تجعل الناس طبقات ، وهي الأساس في ذلك الصراع المرير الذي يسيطر على الأفراد ويجعلهم دائماً في سباق دائم للأخذ بأسباب الحضارة . ولذلك نادى هؤلاء المفكرون بالعودة إلى أحضان الطبيعة وبالوقوف في وجه التمدن وبالتخلص من كل مايربطنا بالحياة ليعود الناس متساوين كما كانوا قبل أن تفسد المدنية حياتهم .

لكن هذه المساواة في الفقر أو هذه المساواة في التأخر

لا تمت بصلة إلى الاشتراكية العلمية التي تؤمن بالتقدم والعلم ،
وتقوم على زيادة الإنتاج والتصنيع ورفع مستوى معيشة الشعب .
واشتراكيئنا اشتراكية علمية بهذا المعنى . لأنها اشتراكية
في الرفاهية لا في الفقر .

هذا والتقدم الذي تؤمن به اشتراكيئنا له فلسفته الإنسانية
الخاصة . فقد رفض الميثاق نوعين من التقدم : التقدم عن طريق
النهب والتقدم عن طريق السخرة . والتقدم الأول هو الذي
حققه الاستعمار عن طريق الاستثمارات التي حصل عليها من
مستعمراته ، ونهب فيها ثروات الشعوب . أما الثاني ، فقد اقترن
« بضغط تطبيقات مذهبية مضت إلى حد التضحية الكاملة
بأحياء حية في سبيل أحياء لم تطرق بعد أبواب الحياة » .
ورفض الميثاق للنوع الأول من التقدم معناه رفضه لمبدأ حرية
رأس المال الذي تقوم عليه الرأسمالية والذي لا يمكن أن يستمر
في البقاء إلا إذا ارتبط بحركة الاحتكارات العالمية . أما رفضه
للنوع الثاني من التقدم فعناه عدم التضحية بالمطالب الاستهلاكية
للمجهر الشعب من أجل الاقتصاد على الصناعات الثقيلة . ومعناه
كذلك إيمان الميثاق بأن الزيادة في الإنتاج لا بد أن يقابلها توسع
في نطاق الخدمات . ومعناه أخيراً نظرة إنسانية إلى العامل

تجعل منه سيداً للآلة وليس مجرد أحد « التروس » في جهاز الإنتاج .

وقد كان بوسعنا بعد هذا أن تناول الطابع الروحي الطابع الروحي لاشتراكيتنا العرية باعتبار أنه يمثل أحد الأركان الهامة في الفلسفة التي تقوم عليها . إلا أن هذا الطابع لا يتعلق بالاشتراكية في معناها الضيق . وقد قصدنا هنا أن نبين فلسفة الاشتراكية العرية بهذا المعنى فقط . أما إذا تحدثنا عن فلسفتنا العامة أو عن اشتراكيتنا العرية في معناها العام باعتبار أنها تقال على سبيل الإطلاق لتدل على فلسفتنا فسيصبح في هذه الحالة الحديث عن الطابع الروحي لها أمراً ضرورياً . لكننا نفضل أن نعالج هذا الطابع الروحي في نطاق الموضوع الخامس به ، وهو « فلسفة الميثاق في القيم » .

٨ - فلسفة القيم

ما هي القيم ؟

القيم مجموعة من المعايير والموازين المعنوية التي تشيع في أذهان الناس في مجتمع من المجتمعات ، وتسلك إلى قوسهم على نحو يجعلهم قادرين على الحكم على سلوك بعضهم البعض ، وعلى أعمالهم بالقياس إليها ، وتجعلهم كذلك قادرين على المشاركة في تكوين الجمال الطبيعي والفني والأدبي . فإما من هذه الأعمال متفقاً مع الصورة التي رسموها من الخير في عالم القيم الذي يطوف حول حياتهم عُدّ خيراً ونظر إليه نظرة استحسان . وما جاء متعارضاً مع مثال الخير هذا ، عدّ شراً ونظر إليه نظرة استهجان . وفي دنيا الجمال يصفون هذا المنظر أو هذا العمل الأدبي أو الفني بالحسن إذا كان متفقاً مع المثال الذي رسموه لأقسامهم عن الجمال ، ويصفونه بالقبح إذا كان مخالفاً له .

وعالم القيم عالم عجيب . لا نستطيع أن نصف المقاييس التي يضمها بأنها وقائع ملموسة ، وليس في وسعنا أن نزعم أنها شبيهة

بهذه الأشياء المادية التي نصطدم بها في عالم المادة « وتعرض نفسها
وجودها علينا . ومع ذلك ، فإن القيم ليست بأقل حقيقة من
هذه الوقائع « ووجودها يفرض نفسه علينا بقوة تساوى إن لم
تزد على القوة التي يفرض بها عالم المادة نفسه علينا . وذلك لأنها
تستمد كيانها من نوع خاص من الوجود هو وجود المعنويات
أو وجود الماهيات . وهو وجود ضمني وليس مادياً ...

وقوة هذا النوع من الوجود وتأثيره في حياتنا يدل دلالة
قاطعة على أن هذه الحياة التي نعيشها ليست مادية صرفة .

لكن ما مصدر هذه القوة للقيم ؟

إن هذه القوة التي للقيم ، تلك القوة التي نجعلنا نحترمها
ونذعن لها وقيم لها وزناً « مرجعها إلى أنها ، وإن كانت تقوم
على التقويم الذاتي الفردي ، أى وإن كانت تقوم على إصدار
حكم فردي على هذا العمل أو ذاك مثلاً ، وأصفه فيه بأنه خير
أو شر ، إلا أتى أشعر عند إصداري لهذا الحكم أنه ليس وفقاً
على وحدي ، وأنه لا يقوم على مجرد تفضيلي الشخصي بل على
مشاركة الآخرين معي ، أو — على الأقل — على إمكانية
هذه المشاركة .

فالتقويم إذن في عالم القيم — وإن كان تقويماً فردياً «

ويرجع إلى مسائل تقديرية اعتبارية ، إلا أنه ليس من وحي العاطفة أو المزاج الفردى بل يحمل فى طياته موافقة الآخرين ، ويتمتع بنوع من الموضوعية خاصة به .

أجل إن هذه الموضوعية لن تكون موضوعية مقننة ، أى خاضعة لقوانين محكمة ، ولن تكون فى دقة الموضوعية التى نلتقى بها فى عالم المادة . ومع ذلك ، فهى موضوعية تتمتع بنوع من الدقة والضبط والإحكام ، خاصة فى مجال القيم الأخلاقية التى تحظى بموضوعية مهما قيل فيها ، فإن مقاييسها أكثر ثباتا واستقراراً من المقاييس التى يخضع لها الذوق الفنى والأدبى .



هذا العالم ، عالم القيم ، هو ما اصطلاح على تسميته بمجموعة المثل العليا التى يتمسك بها أو يجب أن يتمسك بها الأفراد والجماعات . وليس من شك فى أن هذه المثل العليا تعيش بيننا على نحو ما ، وتهوم فى أفق حياتنا ، وتشعرنا بكيانها فى كل لحظة من لحظات حياتنا . . . لكن نظراً لكثرة وصف هذه المثل بالعلو ، ولأننا لا نلتقى عادة بكلمة « مثل » إلا إذا وجدنا إلى جانبها وصفها بأنها « عليا » رسخ فى الأذهان أن المثل العليا

لا بد أن تكون بعيدة المنال ، ولا بد أن تنتمي إلى عالم آخر غير عالمنا الذى نعيش فيه . . .

والحق أن المثل العليا وإن كانت بعيدة عنا من ناحية أنها معايير معنوية لحياتنا ، وأسس لتقويم أعمالنا ومن أجل هذا يجب أن تكون أكثر مموا من كل ما نصادفه فى هذه الحياة ، إلا أنه لا ينبغي أن نعتقد بسبب هذا أنها تنتمي إلى عالم آخر غير عالمنا .

كلا . إنها بعيدة عنا ... قريبة منا . إنها تعيش بيننا وتعاقر حياتنا ، ولكننا نلقى بها أمامنا لنقترب منها يوما ما وتستمر ملاحقتنا لها . . وبهذا الاعتبار فإن المثل العليا تعيش بيننا . إذ لو كانت بعيدة كل البعد عن تناولنا ، لبب اليأس فينا من الوصول إليها ، ولنفضنا أيدينا منها . .

وقد رسخ فى الأذهان كذلك أن القيم ثابتة « خلع البعض عليها صفة الخلود والإطلاق ، وتوهموها خارج حدود المكان والزمان الكليين وذهبوا إلى أن معانى الخير والفضيلة « والشر والرديلة « وكذلك معانى الحسن والقبح « معان ثابتة آمنت بها الإنسانية منذ كانت ، وستظل تؤمن بها على مر السنين من غير التفت إلى التاريخ وتطوره أو إلى المجتمعات وتصورها

للحياة ، وخضوع حياتها تلك إلى اعتبارات مادية وجغرافية واقتصادية متباينة .

ولكن نظرة الشعوب إلى القيم وحكمها على أن هذا العمل خير وذاك شر ، وكذلك نظرتها إلى الحسن والقبح ، بل ونظرتها إلى ما هو حق أو صواب في ميدان الأخلاق ، وما هو خطأ أو خطيئة ، كل هذا يختلف باختلاف المجتمعات وظروفها التاريخية والمادية . .

وهذا الإختلاف من شأنه أن يقنعنا أن القيم نسبية وليست مطلقة . فما هو صواب في نظر الاستعمار خطأ في نظر الشعوب المكافئة في سبيل استقلالها . وما كان خيراً في نظر القرن التاسع عشر أصبح شراً في نظر القرن العشرين . وما كان خيراً في المجتمع الواحد في فترة معينة من تاريخه قد ينظر إليه هذا المجتمع نفسه على أنه شر في فترة أخرى . ويكفي — كما يقول بسكال — أن تعبر النهر لتلتقي عند الشاطئ الآخر بعادات وأخلاق وقيم تختلف عن تلك التي خلفتها وراءك عند الشاطئ الأول .

* * *

بقي أمامنا سوال واحد فقط علينا أن نجيب عليه لنفرغ

من هذه الحواطر التي رأينا أن تقدمها للقارئ للتعريف بعالم القيم قبل أن تنتقل إلى شرح فلسفة الميثاق في القيم . والسؤال هو : ما مصدر هذه القيم ؟

ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله أو الشرع هو مصدر كل ما نعبده من قيم أخلاقية وجمالية . فالقبح عندهم هو ما نهى عنه الشرع ، والحسن بخلافه ، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها .

ورأى فلاسفة آخرون أن الحسن والقبح والفضيلة والرذيلة وجميع الأحكام المتصلة بها وليدة تهيئات عقلية بشرية خالصة . ونادى فريق ثالث من الفلاسفة بأن المجتمع هو المصدر الوحيد للقيم . . فتظرة الأفراد في المجتمع الواحد إلى الجمال ، وكذلك نظرتهم إلى الأخلاق من وحي هذا المجتمع وعاداته وتقاليده والظروف الاقتصادية والمادية التي يمر بها .

والحق أن هذه المصادر التي ذكرناها على سبيل المثال لا الحصر كمصادر للقيم قد تجتمع في آن واحد . إذ أنه لا تعارض بينها إلا في أذهان الفلاسفة المترتمين الذين يقيمون مذاهبهم على أساس من التعصب المذهبي ، وعلى أساس الإيمان المطلق الأعمى بتأثير مصدر واحد من هذه المصادر غافلين المصادر الأخرى .

لكن فى فلسفة مفتوحة غير مذهبية كفلسفة ميثاقنا الوطنى .
نستطيع أن نلتقى بكل هذه الأطراف .



فالميثاق يحددنا عن إيماننا بالرسالات الدينية لأن « جوهرها — كما يقول — لا يصادم مع حقائق الحياة ، ولأن هذا الجوهر يؤكد حق الإنسان فى الحياة وفى الحرية » ولأن أساس الثواب والعقاب فى الدين هو فرصة متكافئة لكل إنسان . وربط مسألة الثواب والعقاب فى الآخرة بحرية الإنسان فى الحياة « سواء كانت هذه الحرية كاملة تتعلق بلحظات ما قبل الفعل وبلحظة الفعل نفسه أو جزئية تقتصر فقط على لحظة الفعل ربط منطق عرفه الفكر الفلسفى الإسلامى . وهو أساس من أسس العقيدة .

والميثاق يؤمن بهذا الأساس ويؤمن بالدور الذى تقوم به الأديان فى حضارة الشعوب وتقدمها . ومن هذه الناحية فإن اشتراكنا العربى اشتراكية مؤمنة بالله ورسوله « وهذا يختلف عن اشتراكيات أخرى بدأت بالإلحاد وأنكرت الرسالات السماوية ، واستبدلت بإيمانها بالله إيمانها المطلق بالمجتمع والمذهب الفلسفى المنعصب الذى تدين به .

وحديث الميثاق عن الرسائل السبوية يقتزن بمحدثه عن
 « الطاقات الروحية التي تستمدّها الشعوب من مثلها العليا النابعة
 من هذه الرسائل ». وهذه المثل العليا التي تمد الشعوب بطاقات
 روحية ليست شيئاً آخر إلا القيم منظوراً إليها على أن مصدرها
 هو الدين . فالدين أو الشرع في رأى الميثاق يعد إذن مصدراً
 هاماً من مصادر القيم .



ويحدثنا الميثاق كذلك عن مصدر آخر للقيم يختلف
 عن المصدر الأول لكنه يسير معه جنباً إلى جنب ، ولا يتعارض
 معه . وأعني بهذا المصدر الثانى : التراث الحضارى .
 فأمتنا العربية ذات حضارة عريقة ، استطاعت عبر تاريخها
 الروحى والثقافى والأدبى والفنى والاجتماعى والقومى والسياسى
 أن تكون لنفسها « أنماطاً » أو « نماذج » معينة للقيم المختلفة ،
 إقترنت بشخصيات معروفة ، استقرت معالمها أو كادت ، مثل
 نماذج الجلال والبطولة والكرم والحب العذرى والود
 عن الشرف وإيثار الوطن والفداء والتضحية فى سبيل الواجب
 والجهاد فى سبيل العقيدة والتقوى والزهد . . الخ .
 هذه النماذج وأشباهاها قد استقرت معالمها فى وعى الأمة

العربية على صورة ماهيات إعتبارية ذات وجود ضمنى معنوى »
يسهل على كل عربى قراءة تاريخها » وتنبع أخبارها ، والإهابة
بها . وهى تمثل فى حياتنا جميعا طالما خاصا » له نوع من الموضوعية
لأنها والشخصيات التى تمثلها أصبحت بالنسبة إلينا » خارج حدود
الزمان والمكان النسبيين » وأصبح وجودها يمثل — كما يقول
الميثاق — « طاقات روحية » أو « حوافز معنوية » قادرة
على منح الشعوب العربية — كما يقول الميثاق — « أنبل المثل
العليا وأشرف الغايات والمقاصد » ، وقادرة كذلك — كما يقول
الميثاق أيضا — « على أن تمنح آمالنا الكبرى أعظم القوى
الدافعة » كما أنها تسلحها بدروع من الصبر والشجاعة ، تواجه
بهما جميع الإحتمالات ، وتقهربهما مختلف المصاعب والعقبات .
والإهابة بهذه الانماط الروحية والحضارية تمدنا بمعين لا ينضب
وبمصدر هام متجدد باستمرار ، تعتمد عليه القيم فى وجودها .
هذا ، والإعتماد على تلك المثل أو القيم المستمدة من تراثنا
الحضارى يؤكد أن ثورتنا بناءة ، لا ترغب فى أن ترتفع بينها
فى الفراغ ولا تريد أن تقطع الصلة بالماضى ، بل تريد أن تبنى
نفسها على أساس حضارى روحى متين » وتفضل أن تعيش
فى تربتها الروحية والحضارية الاصيلية .



غير أن الاعتماد على المصدرين السابقين للقيم لا يكفي . إذ علينا أن لا ننسى أن مجتمعنا قد أنتقل من المجتمع الرأسمالي إلى المجتمع الاشتراكي « وأن هذه النقلة وضعت أمام ظروف جديدة وزودته بنظرة جديدة إلى الإنسان ومنحته فهما جديد للفرد وللآخرين .

فالإنسان في مجتمعنا الجديد لم يعد مطية لأخيه الإنسان « ولم يعد أداة تستغلها طبقة « ولم يعد وسيلة لكسب غير مشروع ولم يعد موضوعا للتحكم أو السيطرة « ولم يعد نهبا للقوى الاستغلالية الرأسمالية التي طالما استغلت عرقه وكفاحه ... لم يعد الإنسان هذا كله . بل أصبح يمثل هو رأس المال .

ولكن ليس معنى هذا أن الفرد في المجتمع الجديد أصبح غاية في ذاته وليس معناه أن حريته أصبحت غير مشروطة « وليس معناه أننا سنتركه لنزواته وأطماعه الفردية . فالفرد في المجتمع الجديد فرد في المجتمع ، يستمد وجوده منه ويستمد قيمته من قدرته على زيادة الإنتاج . وليس من أى اعتبار آخر يتعلق بنسبه وأصله أو أسرته أو ثروته أو طبقته الاجتماعية .

وفي ظل هذا المعنى الجديد للإنسان ، لابد أن تبرز قيم جديدة : قيم أخلاقية « وقيم فنية وأدبية « من واجب علماء

الأخلاق النقد الأدبي والفنى أن يعملوا لها ألف حساب «
ويأخذوها فى اعتبارهم عند تقويمهم لسلوك الأفراد ووزنهم
للاعمال الفنية والأدبية .

ولهذا يقول الميثاق فى حديثه عن المصدر الثالث من مصادر
القيم مانصه : « إن مجتمع الرفاقية قادر على أن يصوغ قبا أخلاقية
جديدة لا تؤثر عليها القوى الضاغطة المتخلفة من العلل التى عانى
منها مجتمعنا زمانا طويلا » . ويضيف إلى هذا قوله : « كذلك
فإن هذه القيم لا بد لها أن تعكس نفسها فى ثقافة وطنية حرة
تفجر ينابيع الإحساس بالجمال فى حياة الإنسان الفرد الحر » .
وليس فى الاعتماد على هذا المصدر الثالث من مصادر القيم
قطع للصلة بتاريخنا الحضارى . بل علينا أن ننظر إليه على أنه
امتداد له وذلك لأن النظرة الصحيحة إلى التاريخ لا تقوم فقط
على اجترار الماضى واسترجاعه « بل تقوم كذلك على مراعاة
الحاضر والتطلع إلى المستقبل . ومن المسلم به أن حاضرتنا بل
ومستقبلنا ليس جديدا علينا كل الجدة من ناحية أنه قد تراءى
لأسلافنا على أنه أحلام « طالما داعبت مخيلة أجدادنا الذين
سبقونا ، وعاشت معهم دهرا .

وإذا كان الأمر كذلك ، فعلينا أن ننظر إلى حاضرتنا على

أنه جزء من تراثنا الحضارى ■ سيصبح فى أعين أحفادنا جزءا من تراث الماضى الذى لا بد أنهم سيتطلعون من خلاله إلى مستقبل جديد .

ومن الخطأ أن نقلل من شأن هذا المصدر الثالث للقيم ، كما أن من الخطأ أن يظن البعض فيه مصدرا لآى لون من الضنط يهدد حياة القيم ، ويقلل من حرية التقويم . وذلك لأن القيم إذا فهمت على حقيقتها ، على ضوء تلك الحواطر التى سقناها فى صدر هذه الفقرة ■ لن تكون ، ولم تكن فى يوم من الايام قيما فردية . كما أن عملية التقويم لم تترك فى يوم من الايام لتقديرات فردية عابثة .

فها هم علماء القيم جادون فى البحث لها عن موضوعية ما ، سواء كان ذلك فى ميدان القيم الاخلاقية أو الفنية أو الادبية . ولا بد أن تكون هذه الموضوعية تابعة لمستوى آخر يختلف عن مستوى الفعل الاخلاقى والعمل الفنى على السواء ، بمعنى أن الموضوعية التى تنبع من العمل الفنى نفسه ، كذلك التى من الفعل الاخلاقى ، ليست بكافية لصيانة حرمة القيم . فلا بد حينئذ من البحث عن مستوى آخر لتلك الموضوعية ، مستوى أكثر ارتفاعا وسموا من المستوى الذى تدور فيه الأفعال الإنسانية وتمارس فيه الاعمال الفنية .

وقد رأينا أن الميثاق قد بحث عن هذا المستوى الآخر ،
فوجده في الدين ، ووجده في تراثنا الحضارى ، ووجده كذلك
— تبعا لنظرتنا الاشتراكية الجديدة — فى المجتمع الجديد .
مجتمع الرفاهية . ومراماة هذه الجوانب كلها من شأنها أن تمدنا
بضوابط لعالم القيم ، ومن شأنها كذلك أن تصون حرمة
مقاييس التقويم .

أما هؤلاء الذين سيظلون ينظرون نظرة شك إلى ما ذكر
فيا أشار إليه الميثاق كمصدر ثالث للقيم والتقويم ، فإن موقفهم
هذا يؤكد عجزهم عن التكيف مع الوضع الجديد للمجتمع .
ويؤكد عجزهم عن أن يفهموا أن امتداد الفرد فى المجتمع امتداد
طبيعى لا قسر فيه ولا إكراه ، ويؤكد كذلك مخالفتهم للميثاق .
فإن الميثاق تعزيزا منه لهذا المصدر الثالث من مصادر القيم نجده
مثلا يعارض مبدأ « العلم للعلم » ويقول عنه : « إن العلم للعلم
فى حد ذاته مسئولية لا تستطيع طاقتنا الوطنية فى هذه الرحلة
أن تتحمل أعباءها . لذلك فإن العلم للمجتمع يجب أن يكون
شعار الثورة الثقافية » وينبها الميثاق أيضا إلى أن الجامعات
ليست أبراجا طحية ولكنها طلائع متقدمة تستكشف للشعب
طريق الحياة .

٩ - اشتراكيتنا الروحية

أكد ميثاق العمل الوطنى الطابع الروحى لاشتراكيتنا . وهو فى إبرازه لهذا الطابع إنما يعبر عن صفة رئيسية لازمت حياة الشعب العربى فى مصر . بل لازمت الشعب المصرى قبل أن يضيء الإسلام حياته . فقد عرف هذا الشعب طوال عصوره بعمق روحه الدينية ، وبقوة إيمانه . ونحن نلمس هذا فى ديانة الفراعنة ، وفى الدين الوثنى الذى حملته الرومان إليه بعد ذلك قبل أن يعرف المسيحية . ونلمسه بنوع خاص فى الإسلام . لأن مصر كانت دائماً قوة للمسلمين وعونا لهم ، وأصبحت منذ الفتح العربى مركزاً هاماً من مراكز الحضارة الإسلامية . فمن الصواب إذن أن لا تتجاهل طبيعتنا المتدينة التى لازمتنا عبر العصور ، بل من حقنا أن نفخر بها على العالمين . وقد حرصنا عند انتقالنا من المرحلة الرأسمالية إلى الاشتراكية على أن نكون فى اشتراكيتنا غير تابعين ولا مقلدين . وحرصنا على أن تكون هذه الاشتراكية معبرة عن ظروفنا ، نابعة من يثنتنا ، بكل ما تشتمل عليه هذه البيئة من مقومات . يقف على قمتها الأساس الروحى الدينى الذى نشأنا عليه .

ويهمنا في هذه الفقرة أن نسوق بعض الحوارات حول الطابع الروحي لاشتراكيتنا ، لأنه في حاجة إلى كثير من الفهم والوضوح .

* * *

فالروحية تقال في الفلسفة في مقابل للمادية أو للذهب للمادى . وقد كان الغربيون « وما يزال الكثيرون منهم حتى اليوم » حين تذكر كلمة الشرق أمامهم ، فسرطان ما يقفز إلى أذهانهم الطابع الروحي باعتباره الميزة الرئيسية للشرق ، سواء في ذلك الشرق الأدنى أو الأقصى . فالشرق عند هؤلاء الغربيين يتصف بأنه روحى لأن أبنائه ما زالوا في غطيط الجهالة ، ولأنهم لا يزنعون في تفكيرهم وتصورهم للحياة النزعة العقلية القائمة على الإيمان بالبحث العلمى ، وبالتقدم الصناعى التكنولوجى « ولأن حياتهم كلها تدور حول سرحات الوهم والإيمان بالسحر وقراءة الغيب والاعتقاد فى الخوارق والمعجزات .

وليس من شك فى أن الروحية التى نريدها لاشتراكيتنا ليست بهذا المعنى على الإطلاق . فحضارتنا العربية الحديثة وليدة البحث العلمى ، ووليدة الإيمان بالعقل البشرى ومناهجه ، ووليدة التصنيع والآلة . بل إن الحضارة العربية القديمة لم تماهض التقدم

العلمى فى يوم من الأيام . ولم يمنعها إيمانها بالدين أن تأخذ بجميع أسباب الحضارة الشائعة يوم ذاك ، وأن تشارك فى كل البحوث العقلية والفلسفية والعلمية التى عرقتها القرون الوسطى . بل لقد كانت رائدة فى هذا السبيل . وهذه آثار الخوارزمى وجابر بن حيان والكندى والدينورى وثابت بن قره وأبو بكر الرازى والبوزجاني والكرخى وابن الهيثم والبيرونى وابن سينا وعمر الخيام (العالم الرياضى) . . الخ . ومما ساعدها على هذا أن الدين الإسلامى نفسه ليس فيه ما يحول دون الثقة بالعقل البشرى ، ودون الأخذ بأسباب الحياة المادية التى هى ثمرة النظر فى ملكوت السموات والأرض وثمره تأمل البشر فى الآفاق وفى أنفسهم .

وقد مرت على مصر فى عصور الاضمحلال ، إبان الاستعمار العثمانى البغيض ، فترات عرفت فيها هذا اللون من الروحية وإطمأنت له . لكن ليس فىنا اليوم من يفكر فى العودة بنا القهقرى إلى هذا العهد المظلم ، الذى عشن فيه الجهل فى رؤوس المصريين ، وأنتقل الظلم ظهورهم فلانوا بالخيال والوهم يستعينون به على احتمال تلك الحياة التى ثقلت على كواهلهم . وكان أقوى مظاهر هذا اللون من اللوذ بالخيال انتشار الحرفات والشعوذة والدجل على يد أدعياء الدين ، وضعف الثقة بالعقل البشرى ،

وكثرة الخوايق والزوايا والتسكيا مع ما صاحب هذا كله من انحلال فى الأخلاق .

لهذا ، فإذا كان المقصود بالروحىة عدم الإيمان بالتقدم العلمى وبقدرة العقل البشرى على فهم أسرار الطبيعة وفك طلاسمها ■ وإذا كان المقصود بالمادىة الإيمان بهذا كله ■ فلن تردد لحظة واحدة فى القول بأن حضارتنا العربىة الحديثة حضارة مادىة وليست روحىة بهذا المعنى . ولن تردد تبعا لهذا فى القول بأن اشتراكيتنا العربىة مادىة وليست روحىة بهذا المعنى ، أو بأن روحيتها بمعنى آخر يختلف عن هذا المعنى .



وقد تطلق الروحىة فىقصد بها معنى ثانىا وثيق الصلة بالمعنى الأول . . فالحياة الروحىة التى تدور كلها — كما رأينا ذلك فى المعنى الأول — حول سرحات الوهم وتتخذ ركيزتها من الإيمان بالخواارق تورث التواكل وتصرف صاحبها عن السعى والعمل . وقد استقر فى عقول بعض الغربىين أن الشرقىين بعامة والمسلمىين منهم بخاصة قوم متواكلون . وربطوا بين هذا التواكل والدين الاسلامى فجعلوه مسئولا عنه ، لأنه فى نظرهم دين القضاء والقدر ، بالمعنى الدارج السطحى الذى فهموا به من هاتين

الكلمتين . أى بمعنى أن الإنسان لا يبدله فى أفعاله ، ولا مسئولية له عنها وأنه أمام تصارييف القدر كالريشة فى مهب الريح .
لكن هذه الروحية القائمة على التواكل غريبة كل الغرابة عن روح الاسلام . والاييمان بقضاء الله وقدره لا يؤدى بالمؤمن أبداً إلى التواكل .

والاييمان بقضاء الله وقدره شرط أساسى من شروط العقيدة . ولكنه لا يتعارض مطلقا مع مبدأ الحرية الإنسانية . وقد روى البخارى عن على رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار أو الجنة » . فقال رجل من القوم : « ألا تتكل يا رسول الله ؟ » قال : « لا . أعملوا . فكل ميسر لما خلق له » .

فالاييمان بالقضاء والقدر إذن لا يتنافى مع اتخاذ الأسباب لاجتناب الخير ودفع الضرر . فالله يعلم مقدما كل ما يصدر عن الانسان من أفعال وهو قادر على أن ينزل قضاءه بعباده فى أى وقت شاء . ومع ذلك ، فقد شاء الله تعالى أن يترك للإنسان الحرية فى تدبير أفعاله ليصبح لمبدأ الثواب والعقاب دلالة أو معنى . وقد أشار الميثاق إلى هذا فربط بين مبدأ الحرية الإنسانية ومبدأ الثواب والعقاب حيث قال : « إن جوهر

الرسالات الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة . لأن هذا الجوهر يؤكد حق الانسان فى الحياة وفى الحرية ولأن أساس الثواب والعقاب فى الدين هو فرصة متكافئة لكل إنسان » .

وإني لأذكر حديثا فى هذا المجال أدلى به الرئيس جمال عبدالناصر فى النصف الأخير من شهر نوفمبر عام ١٩٥٧ إلى الصحفي الأمريكى « كارل فان ويجاند » تعرض فيه لفكرتى القضاء والقدر وعلاقتهما بحرية الاختيار عند الفرد وبمسئولية الدول فى الحرب والسلام . قال الرئيس : « إننى بعد دراسة وتعمق نبذت النظرة المتشائمة التى تقول بالمصير المحدد للأشخاص والدول ... لقد منح الله الإنسان ضميرا ، ومنحه حق الاختيار بين الطيب والخبث ... وهذه الحرب لم يصنعها الله ، ولكن صنعها الإنسان ومسئوليتها تقع على الدول والشعوب » .

فإذا كانت الروحية تعنى التواكل فلاشك بعد كل هذا الذى قدمناه أن حضارتنا العربية الحديثة ليست روحية بهذا المعنى . وبالتالي فإن اشتراكيتنا ليست روحية بهذا المعنى ، أو أن روحية اشتراكيتنا لها معنى يختلف تماما عن هذا المعنى .



إذن ، ما الذى نعبه حين نقول إن اشتراكيتنا روحية ؟

إننا نمنى أن اشتراكيتنا تتبع من يئتنا . ولما كانت هذه البيئة تشهد بعمق الروح الدينية لشعبنا منذ أقدم العصور ، فإكان لنا أن تجاهل طبيعتنا المتدينة عند انتقالنا من الرأسمالية إلى الاشتراكية . ثم لم تجاهل ديننا وليس فيه ما يعوق تقدمنا الصناعى العلمى ، وليس فيه ما يقف حجر عثرة أمام كل الأبحاث العقلية ، وليس فيه كذلك ما يورث التواكل والدعة والاستسلام على نحو ما رأينا ذلك الآن ؟؟ بل إن العكس هو الأذى إلى الصواب . لأن الدين الإسلامى إذا فهم على حقيقته فلن يكون نمة تعارض بين تعاليمه وبين مبادئنا الاشتراكية . فهو دين الرحمة والتراحم ، وهو الدين الذى جعل العمل أساسا للإيمان وقرن دائماً فى كتاب الله « الذين آمنوا » بمن « عمل صالحا أو بالذين » عملوا الصالحات ، وهو الدين الذى يقول الله فيه عن نفسه إنه إله يستحق العبادة لأنه أطعم الناس من الجوع ، وآمنهم من الخوف . ونحن فى اشتراكيتنا نؤمن بهذا كله ، نؤمن بالرحمة وهى أساس الاشتراكية ، ونؤمن بأن العمل هو المعيار الحقيقى لتقويم الإنسان ، ولتفضيل الناس بعضهم على بعض ، ونسير أيضاً فى نفس الخط الذى رسمه الله لنفسه وهو إطعام الجائع وتبديد خوف المواطن .

التواصل والتخاطب بين الناس في القرن العشرين سينتهى حتماً إلى المزج بين الحضارات ، والقول بحضارة واحدة .



لكن هذا وهم كاذب ووسواس خناس . بل إنني ألمح في مثل هذه النداءات التي ما زالت تتردد في أروقتنا الأدبية ويسمح لها بأن ترى النور أغراضاً خبيثة ومموماً ضارة . فإن الحضارة الغربية تصورها الخاص للحياة والإنسان ، وهو يختلف عن تصورنا لها . ولها مجموعة من المثل والقيم تختلف عن القيم التي سادت وتسود الآن في مجتمعاتنا العربي ، وتستند إلى مفاهيم معنوية تختلف عن مفاهيمنا التي سادت وتشيع في حياتنا كلها وتجعل لحضارتنا طابعاً إنسانياً مختلفاً عما يفهمه هؤلاء من فلسفتهم الإنسانية .

فقد كتب جان بول سارتر مثلاً كتابه « الوجودية فلسفة إنسانية » . وقدم كارل ماركس اشتراكه على أنها « اشتراكية إنسانية » . وحديث الرأسمالية الاستعمارية الأنجلو أمريكية عن فلسفتها يصورها كذلك على أنها فلسفة إنسانية . والفلسفات الفاشستية التي قامت في ألمانيا وإيطاليا عقب الحرب العالمية الأولى قدمت نفسها للناس أيضاً على أنها فلسفات إنسانية . فهل نصدق

السلام الدولي، مع محاولتنا الإيجابية لرفع كرامة الإنسان العربي في أى قطر عربي . ولا شك أن هذه السمات الإنسانية لاشتراكيتنا وحضارتنا تجعل منها اشتراكية أو حضارة متميزة تستوحى وتستلهم المثل والقيم الروحية والاجتماعية والوطنية التي استطعنا أن نستخلصها عبر التاريخ وأصبحت تحلق في أفق حياتنا ، ولا نملك عنها حولا .

وليس من شك في أن التزامنا بهذه السمات الإنسانية المحددة يضيف على الروحية التي تتصف بها اشتراكيتنا معنى جديداً . معنى تقديماً يضاف إلى المعاني التي قدمناها . أما الإدعاء بأنه لا فارق بين حضارتنا والحضارات الأخرى فهو قول شعوبي خطير ، يريد منا صاحبه أن نهدر ديننا ومثلنا العربية الصحيحة ، وقيمنا الروحية التي تفاخر بها . الأمر الذي يتعارض مع أبسط قواعد علم الاجتماع ، ويتعارض مع مبادئنا المحددة غير المستوردة .

* * *

لكن اعتراضنا بروحية اشتراكيتنا وبالطابع الانساني المميز لما ينبغي أن لا يفهم على أنه لون من ألوان التعصب الفكري المذهبي . فإن طبيعة فلسفتنا الحيادية ذاتها تفرض علينا أن نقرأ كل فلسفة ، وتنسم كل هواء ، ونظل من كل نافذه ، ونستمع

إلى جميع دقات الموسيقى ، حتى إلى تلك الموسيقى الكنائسية
 التي كانت تزحف على إيقاعها الحملات الصليبية على الشرق .
 ولقد نادينا دائماً بأن فلسفتنا ليست فلسفة مذهبية ، بل فلسفة
 مواقف تقوم على تمثيل كل التيارات وهضمها ومحاولة رسم طريق
 متميز لنا . ونادينا أيضاً بأن فلسفتنا ليست بفلسفة الطريق
 الواحدة ، وبأنها أبعد ما تكون عن أى إرهاب أو تسلط
 فكرى ، لأنها فلسفة متفتحة وليست مقفلة . نادينا بهذا كله
 (انظر كتابنا : « حياد فلسفى » ضمن مجموعة المكتبة الثقافية) .
 لكننا نشعر بأن من واجبنا القومى أن تقاوم ما وسعنا ذلك
 القول بأن حضارتنا ليست بالحضارة المتميزة .



١٠ - فلسفة الثقافة الاشتراكية

واحبنا في هذه المرحلة التي نجتازها في بناء من اشتراكيتنا أن نلتقي عند مفهوم عام موحد للثقافة الاشتراكية ، وأن نتفق حول الدعايم التي يمكن أن تقوم عليها ، فإن هذا من شأنه أن يساعدنا في تخطيطنا الثقافي وأن يربط بين الثقافة والمجتمع الاشتراكي الذي نعيش فيه .

وأود أن أقف قليلا عند تعبير « الثقافة الاشتراكية » لأنني أعلم أن البعض سيقف عنده مترددا غير مسلم به . ولسان حالهم يقول : « إتنا نعلم أن هناك ثقافة ... لكننا لا نعلم أن ثمة ثقافة اشتراكية » وقد يقولون أيضا : « إن الثقافة كالماء المقطر لالون لها ولا طعم ولا رائحة » . أما الثقافة التي توصف بأنها اشتراكية فهي في نظرهم ليست ثقافة ، لأن الاشتراكية نظرية سياسية . وفي منطقهم أن السياسة والثقافة لا يجتمعان .

فالإي هؤلاء الحالمين ضحايا الثقافة الغربية ، أو ضحايا الفهم السطحي لها ، أسوق هذه الملاحظة العابرة حول العلاقة بين الثقافة والسياسة تلك العلاقة التي تمثل عندي دعامة رئيسية للثقافة الاشتراكية .



فالمثقفون في كل مجتمع من المجتمعات يبيعون لأنفسهم أن يصدروا أحكاما على رجال السياسة من ناحية ثقافتهم ، فيصفون هذا السياسي مثلا بأنه ضلل الثقافة وذاك الآخر بأنه واسع الثقافة . وبصرف النظر عن تحديد معنى الثقافة التي يحتاج إليها رجل السياسة ، ومن غير أن نخوض في معرفة ما إذا كانت هذه الثقافة من النوع الفنى أو التكنولوجى أو الإدارى أو القيادى أو تلك التى تتصل بالوعى السياسى أو بالثقافة العامة ، فإن من المسلم به أن المثقفين يبيعون لأنفسهم دائما أن يصدروا أحكاما على ثقافة رجال السياسة . فمن الطبعى أن يكون من حق رجال السياسة أن يحكموا على ثقافة المثقفين .

والحق أن للسياسة فى علاقتها بالثقافة أسلوبين . فالسياسة قد تكون قيدا و أدا للثقافة ، وقد تكون توجيها لها . والسياسة التى من النوع الأول هى سياسة الخط الواحد التى لا بد أن تؤدى إلى ثقافة الخط الواحد . أما السياسة التى من النوع الثانى ، فعلى الرغم من وضوحها واستقامة الطريق التى اختارته لنفسها ، فإنها تستمد وجودها من مروتها وتفتحها ، ولهذا لا بد أن تؤدى إلى ثقافة غنية متفتحة مثلها . السياسة التى من النوع الأول تضرب حصارا حول أفراد المجتمع ، و تهرض عليهم لونا واحدا من الثقافة ، وتدخل فى روعهم أن الثقافات الأخرى أضغاث أحلام ، تمنعهم

وتمتعهم فى تعصب مذهبى أعمى حت من حق الاطلاع عليها
وتكوين رأيهم فيها . أما السياسة التى من النوع الثانى « فانها
تفتح ذراعيها لكل ألوان الثقافات » وتبيح لأبناء المجتمع أن
يطلوا من كل النوافذ ، وأن يقرأوا ما يشاءون من الشرق
والغرب ، وتبعث بهم إلى جميع أنحاء العالم ليروا بأنفسهم حياة
الشعوب وليتودوا بكل ألوان العلم والمعرفة . وهذا كله من
أجل أن يصبوا كل هذه الألوان من المعرفة فى نهر موحد من
الثقافة الوطنية والقومية .

والفارق واضح بين المنهجين . فالسياسة التى تسير عليها
ثقافة النوع الأول هى سياسة البدء بالمنع والحظر ، وفرض
الحصار مقدما على الثقافة . أما الثقافة التى من النوع الثانى، فليس
فيها منع أو حظر أو ضرب حصار ، بل كل ما فيها عبارة عن نوع
من الرقابة ، تمارس فى النهاية لا فى البداية « لضمان سلامة سير
الثقافة فى خطها الوطنى القومى .

وما من شك فى أن سياستنا التى تسير عليها ثقافتنا الاشتراكية
تدين بالفلسفة الثانية لا الأولى . وذلك لأننا نؤمن بأن الثقافة
« زراعة » للأفكار (وكلمة الثقافة فى اللغات الأوروبية مشتقة
من فعل لا تبنى يعنى فلاحه الأرض وزرعها) والزراعة سواء

فى ميدان الأرض أو فى ميدان الأفكار تبدأ بوضع البذرة
ثم تعدها ومراقبة نموها وتطورها إلى أن تصبح ثمرة تؤتى
أكلها . « إنك — كما يقول الأديب والشاعر الانجليزى
ت . س . إليوت — لا تستطيع أن تبنى أو تشيد شجرة »
لكنك تستطيع فقط أن تبذر البذرة التى تعدها بالرى والتقليم
والتهجين فتصبح شجرة يوما ما . والأمر شبيه بهذا فى ميدان
الثقافة . فإنك تستطيع أن تنظر إلى تثقيف الناس على أنه مهمة
معارية ، تقوم على دماغ خرسانية جامدة « تمتد جدران المباني
بينها وتعلو ، لكن امتدادها وارتفاعها يعضى وكأنه يسير على
قضبان من حديد ، لا ينحرف قيد أنملة عن الحرسات التى قام
مهندسو الخرسانة بصها أول الأمر ، وصب عن طريقها شكل
البناء واتجاهاته فى قوالب لا يجيد عنها . . . كلا . ليست الثقافة
إنشاء معماريا على هذا النحو ، بل عملية إنبات عضوى وبذر
للبذرة وتعهدها ورعاية لنموها .



وأنا على يقين من أن الدولة لم تحاول فى يوم من الأيام أن
تشيد شجرة الثقافة على هذا النحو الخرسانى البغيض .

بل هي ترك هذا الأمر لمبادرة المثقفين » الذين يجب عليهم
أن يعينوا الدولة في هذا السبيل لسييين »

(أولا) قد أصبح لنا خط واضح في سياستنا الخارجية
والداخلية بعد أن كنا نضرب في هذين الميدانين على غير هدى...
ولما كانت الثقافة في جوهرها ليست إلا علاقة ديناميكية بين
أسلوب الحياة السائد في مجتمع من المجتمعات والأفكار
الإيديولوجية لهذا المجتمع ، فقد بات من واجب الثقافة أن تفهم
واقعا الاجتماعي الجديد ، وتمثله وتحسن التعبير عنه .

ولهذا نص الميثاق على أن « العلم للمجتمع يجب أن يكون
شعار الثورة الثقافية » .

أما نظرية العلم للعلم فقال عنها الميثاق إنها « مسئولية لا تستطيع
طاقتنا الوطنية في هذه المرحلة أن تتحمل أعباءها » .

ويؤكد الميثاق أيضا أن الجامعات ليست ويجب أن لا تكون
أیراجا حاجية ، بل « طلائع متقدمة تستكشف للشعب طريق
الحياة » .

(ثانياً) لم يستقر واقعنا الاجتماعي والمادى الجديد بعد ،
على النحو الذى نطمح أن يكون عليه . ونحن نسعى بكل طاقاتنا
وإمكاناتنا المادية إلى تغيير الأوضاع القديمة ... والانسان العربى

الجديد الذى نيط به تغيير هذه الأوضاع ، لن يستطيع تغييرها
وخلق شكل جديد للمجتمع عن طريق قدراته المادية فحسب .
بل عن طريق جهاز من الأفكار الإيديولوجية . يكون بمثابة
القوة الدافعة لهذا التغيير . وهذا الجهاز من الأفكار الإيديولوجية
ليس شيئاً آخر إلا الثقافة .

ومن هنا يجب أن يكون واضحاً فى الأذهان أن دور الثقافة
فى مجتمعنا الجديد ليس قاصراً على مجرد التعبير عن واقع
اجتماعى موجود بالفعل . بل يقوم أيضاً على خلق هذا الواقع
خلقاً جديداً . الأمر الذى يستتبع خلق قيم جديدة . وأهم
ما تتميز به هذه القيم الجديدة — كما ينص الميثاق — « أن
تعكس نفسها فى ثقافة وطنية حرة » .

ولهمذين السيين السابقين علينا أن ننظر إلى صلة الثقافة
بالسياسة على أنها تمثل دطامة هامة من دطامات الثقافة الاشتراكية .
فن حق الدولة الاشتراكية أن تعطنئ إلى أن جميع أفراد المجتمع
يسهمون ، كل فى دائرة اختصاصه ، فى تغيير شكل المجتمع والثورة
على الأوضاع القديمة ، سواء فى هذا القرنين الذين يغيرون الواقع
الاجتماعى بالعمل والإنجازات المادية والآلات والاختراعات
المختلفة . أو المثقفين الذين يغيرون هذا الواقع بالفكرة والكلمة .

وننتقل بعد هذا إلى الحديث عن دماة أخرى من دماات الثقافة الاشتراكية ، وهى خدمة الثقافة للحضارة .

فالحضارة أسلوب فى الحياة يطبع الحياة المادية والذهنية لأفراد المجتمع الواحد بطابع خاص يلتزمون به فى تدير معاشهم وسلوكهم ، فى استغلال موارد الطبيعة ، فى زراعتهم وصناعتهم ، وكذلك فى معتقداتهم وأفكارهم ونظرتهم الجمالية وتصورهم العام لعالمى الأشياء والأشخاص جميعاً . والثقافة تعبير عن تجاوز الفرد مع هذا المركب الحضارى الذى يمتد بجذوره فيه .

وعلى هذا فإن أهم ما يميز الحضارة عن الثقافة أن الأولى تمثل واقعا ، فى حين أن الثانية تمثل علاقة بين الفرد وهذا الواقع : علاقة قائمة على الفهم العميق والتمثل والوضوح الذى يتيح لصاحبه أن يلم باطراف كثيرة لهذا الواقع الحضارى ، وأن يستقر حول مجموعة من الأفكار الرئيسية التى ترسب فى ذهنه بشأنها ، وتسمح له بالتعبير عن فهمه لها بوضوح ، فى أية لحظة من اللحظات .

والثقافة بهذا الاعتبار خادمة للحضارة وليست منعزلة عنها . وإذا كان من المسلم به فى علم الاجتماع أن هناك حضارات مختلفة ولا وجود لحضارة واحدة ، فإن الثقافة تتجه أولا وبالذات إلى خدمة الجو الحضارى الذى يستنشقه أفراد مجتمع بعينه .

وهذه هي الدعامة الثانية للثقافة الاشتراكية .

أما إذا أردنا أن نعرف بعد هذا الوجه الذى ستخدم به الثقافة الحضارة التى تعيش فيها ، فمن الخطأ أن نظن أن هذا سيكون عن طريق حصر الثقافة فى ققم المجتمع الذى تعبر هى عن حضارته . لأن الثقافة لا من هذا الطراز تسمى إلى الحضارة التى تعبر عنها أكثر مما تنفعها . إذ ستقف الباب على نفسها وتردد لغة عملية يفهمها أبناء مجتمع واحد فقط ، وتعجز عن فهمها الإنسانية . والثقافة إذا فقدت طابعها الإنسانى فقدت وجودها نفسه .

ومن أجل هذا فإن مشاركة الثقافة الاشتراكية فى الثقافة الإنسانية أمر لا بد منه ، لأنه ضرورى لازدهارها وتجديدها وخلودها . بل هو أمر لا مفر منه لخدمة الحضارة التى تعكسها . فالحضارة العربية قد أخذت عن الحضارة اليونانية والرومانية والفارسية والهندية والصينية ، وشاركت فى تراث الفكر الإنسانى . لكن الناس جميعهم يتفقون فى أنها حضارة عربية . ويصفونها بهذا الوصف ، ويتفقون فى أن الثقافة التى قدمتها للعرب ولأبناء الإنسانية جماء ثقافة عربية . وهذا هو السبب الرئيسى فى خلود هذه الحضارة . نخلودها لا يرجع إلى أنها تاهت

وذا بت فى تراث الحضارات التى حرصت على معرفتها والتزود من ثقافتها * بل يرجع إلى أنها تمثلت هذا التراث وفهمته وأحاطته إلى ذاتها ، وظلت مع هذا ثقافة أو حضارة عربية .

فنحن إذ نصادى بأن الثقافة تخدم الحضارة التى نبنت فيها والبيئة التى ترعرت على جنباتها لا نعى أن نمزج ثقافتنا عن الثقافات الإنسانية . بل نعى زيادة الأخذ عنها ، وزيادة الارتشاف من مناهلها . على أن نضع فى اعتبارنا أولاً وأخيراً أننا نخدم بهذا حضارتنا .

* * *

وننتقل أخيراً إلى الحديث عن دعامه ثالثة من الدعامات التى تقوم عليها أو يجب أن تقوم عليها ثقافتنا الاشتراكية . وهذه الدعامه تستند إلى مبدأ فلسفى معروف وهو مبدأ الوحدة والكثرة . فالفلاسفة يقولون إن مظاهر الكثرة التى نشهدها فى هذا العالم من حولنا مردها إلى وحدة معينة . وينصحوننا دائماً بعدم الوقوف عند هذه الكثرة ، وبالبحت وراءها عن مبدأ عام يضم شتاتها ويرد تكثرها إلى شىء من الوحدة والتبويب . ومبدأ الوحدة هذا قد يكون عند بعضهم الله * وقد يكون العقل الإنسانى نفسه من حيث أنه قادر على الاهتداء إلى العلاقات

التي تربط بين الأشياء المتكررة وقد يكون الله والعقل الإنساني
معا عند البعض الآخر .

ولذا طبقنا مبدأ الوحدة والكثرة في ميدان الثقافة نستطيع
أن نظفر بدعامة أخرى من دعامات الثقافة الاشتراكية . ذلك
أن الثقافات في المجتمع الواحد تباين وتختلف باختلاف تخصصات
المتقنين ، وتعدد نوعية ثقافتهم . لكن هذه الثقافة المتكررة
المتباينة في حاجة إلى خيط واحد يجمعها ، ويضم شتاتها ، ويوحد
نوعيتها . وهذا الخيط هو الذي يسم أبناء الحضارة الواحدة
والثقافة الواحدة بسمة معينة . نستطيع أن نتعرف عليها في تصور
الحياة بالنسبة إلى أستاذ الجامعة ، وبالنسبة إلى رجل الشارع على
السواء . نستطيع أن نضع أيدينا عليها عند حديثنا مع الطالب
الجامعي ، ومع العامل والفلاح والجندي وجميع قوى الشعب
العاملة بلامتياز .

* * *

هذا الخيط من الثقافة العامة هو الذي نطمح أن نراه قريبا
في مجتمعنا الاشتراكي . وهو الميزان الحقيقي لثقافة الأمة . لأنه
هو الذي يمثل وعيها السياسي العام .

وقد فشلت الثقافات التي ظهرت في البلاد الرأسمالية في جعل

هذا الحيط من الثقافة العامة أداة فعالة لخدمة المجتمع . وذلك لأن
فكرة المجتمع في هذه البلاد ليست واضحة تماما ، ولأن هذه
البلاد تقتقد حتى الآن وضوح الهدف .
أما مجتمعنا الاشتراكي الذي استطاع أن يحدد أهدافه في
وضوح تام ، فهو قادر قريبا بإذن الله على أن يخلق هذا الوعي
الثقافي الاشتراكي العام في أذهان جميع أبنائه بلا استثناء . ويومئذ
نستطيع أن نقول حقاً للآخرين إننا قد حققنا شيئاً ما يعتد به في
ميدان الثقافة .



المكتبة الثقافية تحقق اشتراكية الثقافة

صدر منها :

- ١ — الثقافة العربية أسبق من
ثقافة اليونان والعبرين } للاستاذ عباس محمود العقاد
- ٢ — الاشتراكية والشيوعية — للاستاذ طي أدم
- ٣ — الظاهري يبرس في القصص الشعبي الدكتور عبد الحميد بولس
- ٤ — قصة التطور الدكتور أنور عبد المليم
- ٥ — طب وسحر الدكتور بول غليونجي
- ٦ — فجر النصبة للاستاذ مجي حقي
- ٧ — الشرق الفنان الدكتور زكي نجيب محمود
- ٨ — رمضان — للاستاذ حسن عبد الوهاب
- ٩ — أعلام الصحابة للاستاذ محمد خالد
- ١٠ — الشرق والإسلام للاستاذ عبد الرحمن صدق
- ١١ — المربخ { الدكتور جمال الدين الفندي
والدكتور محمود خيرى

- ١٢ — فن الشعر الدكتور محمد مندور
- ١٣ — الاقتصاد السياسي للأستاذ أحمد محمد عبد الحاق
- ١٤ — الصحافة المصرية الدكتور عبد اللطيف حمزة
- ١٥ — التخطيط القوي الدكتور إبراهيم حلمي عبد الرحمن
- ١٦ — اتحادنا فلسفة خلقية الدكتور ثروت عكاشة
- ١٧ — اشتراكية بلدنا للأستاذ عبد المنعم الصاوي
- ١٨ — طريق القد للأستاذ حسن عباس زكي
- ١٩ — التشريع الإسلامي وأثره
في الفقه العربي } الدكتور محمد يوسف موسى
- ٢٠ — الصبغة في الفن الدكتور مصطفى سويف
- ٢١ — قصة الأرض في إقليم مصر للأستاذ محمد صبيح
- ٢٢ — قصة القردة الدكتور إسماعيل بسيوني مزراح
- ٢٣ — صلاح الدين الأيوبي بين
شعراء عصره وكتابه } الدكتور أحمد أحمد بدوي
- ٢٤ — الحب الإلهي في التصوف الإسلامي الدكتور محمد مصطفى حلمي
- ٢٥ — تاريخ الفلك عند العرب الدكتور إمام إبراهيم أحمد
- ٢٦ — صراع البترول في العالم العربي الدكتور أحمد سويلم المصري
- ٢٧ — القومية العربية الدكتور أحمد فؤاد الأهواني
- ٢٨ — القانون والحياة الدكتور عبد الفتاح عبد الباقي
- ٢٩ — قضية كينيا الدكتور عبد العزيز كامل
- ٣٠ — الثورة العرابية الدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى
- ٣١ — فنون التصوير المعاصر للأستاذ محمد صديق الجياخنجي
- ٣٢ — الرسول في بيته للأستاذ عبد الوهاب حمودة

- ٣٣ — أعلام الصحافة « المجاهدون » للأستاذ محمد خالد
- ٣٤ — الفنون الشعبية للأستاذ رشدي صالح
- ٣٥ — إختاتون للدكتور عبد المنعم أبو بكر
- ٣٦ — القدرة في خدمة الزراعة للدكتور محمود يوسف الشواربي
- ٣٧ — الفضاء الكوني للدكتور جمال الدين الفندي
- ٣٨ — طاغور شاعر الحب والسلام للدكتور شكري محمد حباد
- ٣٩ — قضية الجلاء عن مصر للدكتور عبد العزيز رفاعي
- ٤٠ — الحضراوات وقيمها الغذائية والطبية للدكتور عز الدين فراج
- ٤١ — العدالة الاجتماعية للمستشار عبد الرحمن نصير
- ٤٢ — السينما والمجتمع للأستاذ محمد حلمي سليمان
- ٤٣ — العرب والحضارة الأوربية للأستاذ محمد مفيد الشواشي
- ٤٤ — الأسرة في المجتمع المصري القديم للدكتور عبد العزيز صالح
- ٤٥ — صراع على أرض الميعاد للأستاذ محمد عطا
- ٤٦ — رواد الوعي الإنساني للدكتور عثمان أمين
- ٤٧ — من القدرة إلى الطاقة — للدكتور جمال نوح
- ٤٨ — أضواء على قاع البحر للدكتور أنور عبد العظيم
- ٤٩ — الأزياء الشعبية للأستاذ سعد الحاددم
- ٥٠ — حركات التسلسل ضد القومية العربية للدكتور إبراهيم أحمد المدوي
- ٥١ — الفلك والحياة } للدكتور عبد الحميد صاحبة
والدكتور عدلى سلامة
- ٥٢ — نظرات في أدبنا المعاصر للدكتور زكي المحاسني
- ٥٣ — النبيل الخالد للدكتور محمد محمود الصياد
- ٥٤ — قصة التفسير للأستاذ أحمد الشراصي

- ٥٥ — القرآن وعلم النفس ... للأستاذ عبد الوهاب حمودة
- ٥٦ — جامع السلطان حسن وما حوله للأستاذ حسن عبد الوهاب
- ٥٧ — الأسرة في المجتمع العربي بين
الشريعة الإسلامية والقانون } للأستاذ محمد عبد الفتاح الشهاوى
- ٥٨ — بلاد النوبة — ... — الدكتور عبد المنعم أبو بكر
- ٥٩ — غزو الفضاء الدكتور محمد جمال الدين الفندى
- ٦٠ — الشعر الشمى العربى الدكتور حسين نصار
- ٦١ — التصوير الإسلامى ومدارسه الدكتور جمال محمد محرز
- ٦٢ — الميكروبات والحياة الدكتور عبد المحسن صالح
- ٦٣ — عالم الأقفاك الدكتور إمام إبراهيم أحمد
- ٦٤ — انتصار مصر فى رشيد الدكتور عبد العزيز رفاعى
- ٦٥ — الثورة الاشتراكية
« قضايا ومناقشات » } للأستاذ أحمد بهاء الدين
- ٦٦ — الميثاق الوطنى قضايا ومناقشات للأستاذ لطفى الخولى
- ٦٧ — عالم الطير فى مصر للأستاذ أحمد محمد عبد الخالق
- ٦٨ — قصة كوكب الدكتور محمد يوسف موسى
- ٦٩ — الفلسفة الإسلامية ... — الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى
- ٧٠ — القاهرة القديمة وأحيائها الدكتورة سعاد ماهر
- ٧١ — الحكم والأمثال والنصائح
عند المصريين القدماء } للأستاذ محرم كمال
- ٧٢ — قرطبة فى التاريخ الإسلامى } للأستاذ محمد محمد صبح
والدكتور جودة هلال
- ٧٣ — الوطن فى الأدب العربى للأستاذ إبراهيم الاييارى
- ٧٤ — فلسفة الجمال الدكتورة أميرة حلمى مطر

- ٧٥ — البحر الأحمر والاستعمار ... للدكتور جلال يحيى
- ٧٦ — دورات الحياة للدكتور عبد المحسن صالح
- ٧٧ — الإسلام والمسلمون } للدكتور محمد يوسف الشوارب
في القارة الأمريكية
- ٧٨ — الصحافة والمجتمع للدكتور عبد اللطيف حمزة
- ٧٩ — الوراثة للدكتور عبد الحافظ حلمي
- ٨٠ — الفن الاسلامي في العصر الأيوبي للدكتور محمد عبد العزيز
- ٨١ — ساطات حرجة في حياة الرسول للأستاذ عبد الوهاب حمودة
- ٨٢ — صور من الحياة للدكتور مصطفى عبد العزيز
- ٨٣ — حياد فلسفي للدكتور يحيى هويدي
- ٨٤ — سلوك الحيوان للدكتور أحمد حماد الحسيبي
- ٨٥ — أيام في الاسلام للأستاذ أحمد الشرباصي
- ٨٦ — تمبير الصحارى للدكتور عز الدين فراج
- ٨٧ — سكان الكواكب للدكتور إمام إبراهيم أحمد
- ٨٨ — العرب والتتار للدكتور إبراهيم أحمد المدوي
- ٨٩ — قصة المعادن المينة للدكتور أنور عبد الواحد
- ٩٠ — أضواء على المجتمع العربي ... للدكتور صلاح الدين عبد الوهاب
- ٩١ — قصر الحمراء للدكتور محمد عبد العزيز مرزوقي
- ٩٢ — الصراع الأدبي بين العرب والمجم للدكتور محمد نبيه حجاب
- ٩٣ — حرب الانسان ضد الجوع } للدكتور محمد عبادة العربي
وسوء التغذية ...
- ٩٤ — ثروتنا المدنية للدكتور محمد فهم
- ٩٥ — تصويرنا الشعي خلال المصور للأستاذ سعد الحاداد
- ٩٦ — منشآتنا المائية عبر التاريخ للأستاذ عبد الرحمن عبد التواب

- ٩٧ — الشمس والحياة الدكتور محمود خيرى طي
- ٩٨ — الفنون والقومية العربية للأستاذ محمد صدق الجباخنجي
- ٩٩ — أطلال نائفة للأستاذ حسن الشيخ
- ١٠٠ — قصة الحياة ولشاتها على الأرض الدكتور أنور عبد العليم
- ١٠١ — أضواء على السير الشعبية للأستاذ فاروق خورشيد
- ١٠٢ — طبائع النحل الدكتور محمد رشاد الطوبى
- ١٠٣ — القنود العربية «ماضيها وحاضرها» الدكتور عبد الرحمن فهمى
- ١٠٤ — جوائز الأدب العالمية { للأستاذ عباس محمود العقاد
«مثل من جائزة نوبل»
- ١٠٥ — الفناء فيه الداء وفيه الدواء للأستاذ حسن عبد السلام
- ١٠٦ — القصة العربية القديمة للأستاذ محمد مفيد الشوباشي
- ١٠٧ — التنبؤ النافذة الدكتور محمد فتحي عبد الوهاب
- ١٠٨ — الأحجار الكريمة في الفن والتاريخ الدكتور عبد الرحمن زكي
- ١٠٩ — الغلاف الهوائي الدكتور محمد جمال الدين الفندى
- ١١٠ — الأدب والحياة في المجتمع { الدكتور ماهر حسن فهمى
المصرى المعاصر ...
- ١١١ — ألوان من الفن الشعبي للأستاذ محمد فهمى عبد القاطيف
- ١١٢ — الفطريات والحياة الدكتور عبد المحسن صالح
- ١١٣ — السد المالى «التنمية الاقتصادية» الدكتور يوسف ابوالحجاج
- ١١٤ — الشعر بين الجود والتطور للأستاذ الموضى الوكيل
- ١١٥ — التفرة المنصرية الدكتور احمد سويلم المصرى
- ١١٦ — صراع مع الميكروب الدكتور محمد رشاد الطوبى
- ١١٧ — الإصلاح الزراعى والميثاق للأستاذ محمد عبد المجيد مرعى

- ١١٨ — أضواء جديدة على الحروب الصليبية للدكتور سعيد عبد الفتاح هاشور
- ١١٩ — الأمم المتحدة وممارسة نظامها للدكتور سليمان محمود سليمان
- ١٢٠ — أسرار المحلقات المضيئة ... للدكتور عبد المحسن صالح
- ١٢١ — التاريخ والسير للدكتور حسين فوزى
- ١٢٢ — تطور المجتمع الدولى للدكتور يحيى الجمل
- ١٢٣ — الاستعمار والتحرير فى العالم العربى للدكتور جمال حمدان
- ١٢٤ — الآثار المصرية فى الأدب العربى للدكتور أحمد أحمد بدوى
- ١٢٥ — الإسلام والطب للأستاذ محمد عبد الحميد البوشى
- ١٢٦ — الحلى فى التاريخ والفن ... للدكتور عبد الرحمن زكى
- ١٢٧ — نافذة على الكون للدكتور إمام إبراهيم أحمد
- ١٢٨ — الفلاح فى الأدب العربى ... للأستاذ محمد عبد الفنى حسن
- ١٢٩ — ثروتنا المائية للدكتور أنور عبد المليم
- ١٣٠ — التفكير عند الإنسان ... للدكتور أحمد فائق
- ١٣١ — رحلات الحيوان والطيور ... للدكتور مريد بى حنا
- ١٣٢ — النبيل فى عصر المهالك ... للدكتور محمود رزق سليم
- ١٣٣ — الفلسفة فى الميثاق للدكتور يحيى هوبدى

الثنى قرشان

مطابع دار القلم

المكتبة الثقافية

- أول مجموعة من نوعها تحقق
- استراتيجية الثقافة
- تيسر لكل قارئ أن يقيم في بيئته
- مكتبة جامعة تحوى جميع ألوان
- المعرفة بأفلام أساتذة ومتخصصين
- وبقريشيين لكل كتاب
- تصدر مرتين كل شهر
- في أوله وفي منتصفه

الكتاب القادم

رشارد فاجنر

الكنوز في الزكريا

أول يونيو ١٩٦٥

Bibliotheca Alexandrina



0274165



مطابع دار

المن ٢